Theodor W. Adorno

Terminologia filosofica

Prefazione di Stefano Petrucciani

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia

VISIT…

Зер. 94. А 1430

1753766

Indice*

p. VII *Prefazione* di Stefano Petrucciani

Terminologia filosofica

3 1. Presentazione del corso
16 2. Il concetto di definizione e la critica di Kant e Nietzsche
29 3. Storia della terminologia e storia della filosofia
41 4. Il concetto di filosofia
54 5. Terminologia e storia
66 6. Filosofia come amore per la sapienza
77 7. L'esperienza filosofica
88 8. Filosofia e *Weltanschauung* (visione del mondo). La critica di Kant alla prova ontologica dell'esistenza di Dio
100 9. L'argomentazione filosofica
112 10. Filosofia e *Weltanschauung*
124 11. Filosofia e saggezza
129 12. Il concetto di profondità
141 13. Critica della profondità e polemica con Heidegger
154 14. Discussione su Heidegger

* I titoli delle lezioni sono redazionali.

p. 166 15. L'anima, l'«io penso» e la psicologia del profondo
177 16. Saggezza e vita buona
188 17. Il concetto filosofico
199 18. Ancora sul concetto di filosofia
210 19. Filosofia e linguaggio
216 20. Le opposizioni terminologiche della filosofia
221 21. Il concetto di principio
233 22. Il concetto di mediazione
245 23. Dogmatismo e antidogmatismo
257 24. Il concetto di idealismo
270 25. Idealismo come pensiero identitario
281 26. Idealismo, identità e unità
292 27. Logica formale e trascendentale
302 28. Ragione e intelletto
313 29. I significati di identità. Idealismo e realismo
325 30. Ancora sul principio di identità
334 31. Il realismo come eccedenza dell'oggetto
345 32. Razionalismo e empirismo
356 33. Spiritualismo e materialismo. Il concetto di metafisica
368 34. Sul concetto di materialismo
379 35. Materialismo e mortalità. Democrito
390 36. Il pensiero di Democrito. Necessità e libertà
401 37. Il materialismo di Epicuro
413 38. Ancora sul materialismo di Epicuro
425 39. L'etica di Epicuro. Hobbes
437 40. Il materialismo di Hobbes
449 41. Il materialismo di Marx
461 42. Il fine del materialismo marxiano
474 43. Il concetto di idea

p. 475 44. L'idea in Platone e in Hume
487 45. L'idea in Kant
500 46. L'idea in Hegel. Immanenza e trascendenza

515 *Nota editoriale*
519 *Indice dei nomi*

Prefazione

di Stefano Petrucciani

1. Il corso di introduzione alla *Terminologia filosofica*, di cui questo volume presenta la trascrizione, fu svolto da Adorno, all'Università di Francoforte, in due riprese: le prime diciotto lezioni furono tenute nel semestre estivo del 1962, da maggio a luglio; la seconda parte occupò invece il semestre invernale 1962-63, dal 6 novembre al 21 febbraio. Quando tenne questo corso Adorno, che nel settembre del 1963 avrebbe compiuto i sessant'anni, e sarebbe stato insignito della medaglia «Goethe» della città di Francoforte sul Meno, era ormai un filosofo, critico e intellettuale tra i piú ascoltati e affermati sulla scena tedesca. La sua produzione saggistica si espandeva, in quegli anni, in tutti i campi ai quali egli (incarnando in ciò la figura oggi tramontata di una sorta di «intellettuale universale») aveva dedicato il suo ingegno e la sua passione: dalla teoria della musica agli studi di critica letteraria, dalla presenza incisiva nel dibattito sociologico alla saggistica piú schiettamente filosofica. Nel 1961 Adorno aveva dato inizio alla disputa che lo oppose a Karl Popper sul metodo delle scienze sociali (e nel 1963 venne eletto presidente della Società tedesca di sociologia); sempre nel 1963 pubblicò due tra i suoi libri piú significativi, *Prismi* e *Tre studi su Hegel*.

In un articolo che uscí l'11 settembre di quello stesso anno sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung», in occasione del sessantesimo compleanno di Adorno, Jürgen Habermas lo definí «ein philosophierender Intellektueller», un «intellettuale filosofante», ovvero, come ha elegantemente tradotto in italiano Leonardo Ceppa, «un intellet-

tuale prestato alla filosofia»[1]. Pur nel contesto di una produzione vastissima, infatti, Adorno non solo non aveva i tratti del filosofo a tutto tondo, con pretese sistematiche; anzi, sebbene fosse giunto all'età matura (morí pochi anni dopo, nell'agosto del 1969), non aveva neppure pubblicato testi che ne esponessero in modo esauriente e compiuto il pensiero. Il suo lavoro filosofico piú impegnativo, la *Metacritica della gnoseologia*, pubblicato in Germania nel 1956, lasciava certamente emergere la filosofia adorniana, ma attraverso il filtro di una puntigliosa e complicata critica a Husserl, mediante la quale il pensatore francofortese veniva delineando alcuni temi della sua riflessione dialettica. Per accedere alla filosofia di Adorno dispiegata nella sua interezza si sarebbe dovuto attendere il 1966, quando uscí finalmente la *Dialettica negativa*, risultato della ricerca di una vita e, insieme alla postuma *Teoria estetica*, del 1970, autentico testamento filosofico del maestro della teoria critica.

Senza far torto a queste opere maggiori, si deve osservare, però, che l'Adorno dei corsi universitari (a cominciare proprio da quello sulla *Terminologia filosofica* che qui presentiamo) non è in nessun modo, almeno a mio parere, inferiore a quello dei testi scritti[2], talvolta, devo confessarlo, mi sembra persino da preferire.

L'importanza, e vorrei quasi dire la imprescindibilità, dei corsi adorniani sta nel fatto che in essi un pensiero filosofico complicato, che nei testi scritti appare spesso di difficile decifrazione, acquisisce attraverso il discorso parlato una trasparenza di cui altrimenti difetta, una comunicabilità che consente non solo di intenderlo meglio, ma anche di verificare le interpretazioni che se ne danno. Nel caso del corso sulla *Terminologia filosofica* ciò è particolarmente

[1] L'articolo di Habermas che reca questo titolo si può leggere in traduzione italiana nel volume: J. HABERMAS, *Profili politico-filosofici*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 129-36.

[2] Di parere opposto è Rüdiger Bubner, di cui si legga, contro la pubblicazione a suo giudizio troppo disinvolta delle trascrizioni da nastro magnetico, il breve scritto *Adorno come classico*, nel volume di AA. VV., *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, a cura di L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan, Donzelli, Roma 2005, pp. 337-44.

vero: a differenza di molti altri cicli di lezioni, che sono stati pubblicati solo recentemente, quello che qui si presenta fu stampato in Germania già nel 1973, a pochi anni dalla morte del pensatore francofortese, poiché evidentemente non era sfuggito al curatore il carattere particolarmente compiuto e straordinariamente utile di questo corso, il cui obiettivo era quello di offrire, attraverso la via d'accesso della terminologia, una vera e propria introduzione alla filosofia.

2. Il concetto di filosofia, al quale Adorno aveva dedicato anche un altro corso nel 1952[3], è infatti proprio uno di quelli sui quali il pensatore francofortese si sofferma ampiamente in diverse lezioni, mettendone in luce i molteplici aspetti a partire dalle considerazioni etimologiche sulla filosofia come «amore della sapienza». Come è caratteristico del pensiero dialettico adorniano, che si dispiega sempre passando per le antitesi e le opposizioni, attraversando gli estremi, nel concetto di filosofia si dà a vedere, secondo il pensatore francofortese, innanzitutto una polarità, alla quale ci si deve accostare senza timore, per poterne dispiegare il significato. Per un verso la filosofia ha la sua specificità, che la distingue da altre forme espressive e modi del sapere, nell'elemento della stringenza e del rigore argomentativo, cioè nella capacità di costruire buoni argomenti. Ma per altro verso essa mira anche a rispondere a un bisogno, che non è tanto, per Adorno, il bisogno di una piú profonda comprensione, o di un orientamento nel mondo, quanto piuttosto un bisogno «espressivo»: il bisogno di dar voce alle esperienze piú radicali e originarie dell'individuo, che urgono, chiedono di essere articolate, filtrate, tradotte in qualche modo in un linguaggio oggettivo e universale. Rigore ed espressione sono i due poli antitetici per i quali la filosofia deve passare; richiesta a prima vista paradossale ma ineludibile perché, se non si misurasse con essa, la filosofia farebbe meglio a chiudere bottega, lasciando il campo da un lato a un rigore matematico

[3] Ora lo si può leggere anche in traduzione italiana: THEODOR W. ADORNO, *Il concetto di filosofia*, Manifestolibri, Roma 2005 (1ª ed. 1999).

o analitico del tutto privo di significato per l'esperienza umana, e dall'altro a una pura espressione sentimentale, meramente soggettiva e priva di stringenza e di universalità.

Conviene soffermarsi un momento su questa «antitetica» che è propria, secondo Adorno, di ogni impresa filosofica che voglia essere piú di uno sterile esercizio. Cominciando dal primo polo, quello del rigore o dell'argomento. Ciò che va energicamente sottolineato, a questo proposito, anche perché talvolta gli interpreti del pensiero adorniano se ne sono dimenticati, è che, per Adorno, la filosofia non può in nessun caso rinunciare a quello che è il suo elemento proprio e specifico, e cioè il peculiare rigore argomentativo che deve caratterizzarla. Sul tema Adorno insiste fortemente, per esempio, nelle lezioni ottava e nona di questo corso. La filosofia – sostiene – non è una visione del mondo, una *Weltanschauung*, che si possa abbracciare, per cosí dire, a piacere; è vero proprio il contrario: «la problematica filosofica è per principio decidibile. Questa decidibilità, che esiste almeno di principio, nonostante la revocabilità e fallibilità di ogni singola decisione filosofica, è propriamente il medium in cui si deve comprendere la filosofia. Lo dimostrerò – prosegue Adorno – con un esempio tratto dalla *Critica della ragion pura*», e cioè con l'esempio di una delle piú straordinarie argomentazioni kantiane, quella dedicata alla critica della prova ontologica dell'esistenza di Dio. Questo passaggio merita di essere fortemente sottolineato; ciò che Adorno vuol dire, infatti, è che, in linea di principio, la filosofia consiste di argomentazioni la cui validità può essere razionalmente vagliata, e dunque non ha niente a che fare con un discorso meramente retorico, suggestivo, con una visione del mondo puramente soggettiva. Certamente egli riconosce che ogni argomento che ci è apparso valido può essere poi rimesso in discussione da ulteriori argomentazioni, che forse riusciranno a svelarne i punti deboli, ma ciò non toglie che la filosofia degna di questo nome si svolga nell'elemento del rigore, della necessità, della decidibilità.

Proprio per chiarire questo punto Adorno si sofferma sulla critica kantiana della prova ontologica. Conviene ri-

percorrerla semplicemente in poche battute. I difensori della prova ontologica affermano che, poiché la divinità è per definizione l'essere cui appartengono tutte le perfezioni, non può farle difetto l'esistenza; l'esistenza appartiene dunque necessariamente a Dio, e chi gli negasse questo predicato cadrebbe in contraddizione. Ma Kant obietta che l'esistenza non è, per dirla con le parole di Adorno «una determinazione che rientri nel concetto, non è un attributo che tocchi al concetto accanto ad altri; l'esistenza è invece una determinazione che si riferisce al rapporto [...] del concetto con il suo materiale di volta in vota dato, con ciò in cui il concetto si concreta. Dai puri concetti soltanto non può essere quindi tratta o dedotta alcuna conclusione circa l'esistenza di ciò che questi concetti esprimono». Ma ciò cui si deve fare attenzione è il modo in cui Kant dimostra l'eterogeneità dell'esistenza rispetto al concetto e quindi la sua non deducibilità da esso; se l'esistenza fosse una determinazione del concetto come le altre, che concorre a definirlo e ad esplicitarne il contenuto (come l'avere tre angoli esplicita il concetto di triangolo e l'onnipotenza quello di Dio) si andrebbe incontro a una conseguenza assurda: e cioè che io non potrei piú affermare, come faccio continuamente, che l'oggetto del mio concetto esiste (per esempio, che davanti a me c'è un tavolo, o un libro); perché, l'oggetto, esistendo, acquisirebbe una nuova caratteristica, e quindi non sarebbe piú lo stesso oggetto che io avevo pensato. Insomma, se l'esistenza fosse un predicato reale, definiente le caratteristiche di un concetto, il tavolo pensato e il tavolo esistente non sarebbero piú il medesimo; e dunque salterebbe tutta la possibilità di pensare sotto concetti le realtà che incontriamo nell'esperienza. L'esistenza, perciò, non può essere rubricata tra le note caratteristiche di un concetto, come fanno coloro che la considerano inclusa nel concetto di Dio, ma riguarda il rapporto che il concetto intrattiene con la realtà.

Dopo aver sottolineato il rigore di questo argomento kantiano, la sua irrefutabilità, Adorno non manca però di mettere in risalto anche l'altro lato della questione. Come ha mostrato la critica che a sua volta Hegel ha indirizzato nei confronti di Kant, neppure l'argomento piú rigoroso

può essere considerato definitivo. La sua revisione è in linea di principio sempre possibile, e la filosofia consiste proprio in questo processo di continua critica e autocritica, in quella che Adorno chiama l'«unità di stringenza e apertura». «La struttura peculiare della filosofia è determinata dal fatto che in tutti i suoi singoli momenti l'argomentazione filosofica è bensí decidibile, ma i problemi della filosofia nella sua totalità non sono però decisi. [...] La filosofia non è né una struttura i cui momenti si fondano necessariamente l'uno sull'altro, come se l'è rappresentata Hegel, né qualcosa di caotico».

Il medium della filosofia è dunque l'impegno argomentativo o, come si potrebbe anche dire, la presa di posizione motivata rispetto a pretese di validità. Ma il suo fine è quello di dare la parola, con gli strumenti del concetto, a ciò che nel soggetto vuole venire all'espressione. Perciò la filosofia, per Adorno, non può tagliare i ponti con gli strati piú profondi dell'esperienza individuale, l'impulso, il desiderio, il dolore, ma anzi proprio da essi attinge la sua motivazione e la sua urgenza. «Se la memoria non inganna – dice nella settima lezione – quando incominciai a occuparmi di filosofia non mi interessava affatto di trovare quella famosa verità; volevo invece essere in grado di esprimere le mie intuizioni ed esperienze piú essenziali intorno al mondo – senza preoccuparmi di trovare, cosí facendo, una formula per la verità assoluta». Continuando a riflettere su questa linea, Adorno arriva perciò a proporre una singolare definizione della filosofia: «essa vuole tradurre il dolore nel linguaggio del concetto», senza che a nessuno dei due poli si possa rinunciare, né a quello dell'esperienza piú intima e soggettiva, né a quello della sua oggettivazione e universalizzazione attraverso i concetti.

3. Proprio come nell'idea di filosofia convivono due momenti polarmente antitetici, cosí, anche quando ci si inoltra sul terreno vero e proprio della terminologia filosofica, ci si imbatte fatalmente, per Adorno, non tanto in termini singoli quanto in coppie concettuali, dove i due poli si oppongono ma anche si richiamano l'un l'altro. Questo accade perché, come Adorno spiega nella diciannovesima le-

zione, i termini propriamente filosofici, piú che indicare qualcosa di chiaro e di univocamente definibile, sono segni di questioni, nelle quali la filosofia si imbatte sempre di nuovo e che quasi mai vengono archiviate una volta per sempre. Per dirla con una delle formulazioni lapidarie, di taglio aforistico, in cui Adorno è maestro: «ogni termine filosofico è la cicatrice di un problema irrisolto». Essenza e fenomeno, apriori e aposteriori, necessità e libertà, razionalismo ed empirismo, idealismo e materialismo: l'intento di chiarificare i grandi concetti che hanno segnato e attraversato la storia del pensiero si articola subito, in Adorno, in coppie concettuali caratterizzate da una duplicità polare; dove il senso di un polo si chiarisce solo mediante il riferimento all'altro polo che esso nega ma anche, implicitamente, richiama. Questa struttura opposizionale, o dicotomica, della concettualità filosofica, è allora proprio il primo tema su cui un corso dedicato alla terminologia si deve fermare: perché la storia del pensiero si frattura continuamente in alternative che tendono sempre a ripresentarsi, seppur assumendo forme e vesti diverse? Perché ogni polo su cui il ragionamento filosofico voglia attestarsi si trova sempre di fronte l'antagonista con cui deve fare i conti, che ne minaccia la stabilità o il primato?

Per Adorno, fondamentale è innanzitutto prendere atto di questa circostanza. È necessario partire dalla consapevolezza che l'irrigidimento del discorso filosofico su uno dei due poli (quale che esso sia) è una strategia perdente, votata al fallimento sin dal principio. Perché ogni polo rimanda, già per la comprensione del suo significato, al polo opposto che vuole escludere, e quindi dipende dal suo altro, anche e soprattutto quando nega questa dipendenza e pretende di assolutizzarsi. Questo punto (e qui è fortissimo il legame teorico che Adorno istituisce con Hegel) è quello che, di per sé, spinge la filosofia verso la dialettica. Dialettica infatti è proprio la consapevolezza che nessun momento del pensiero può starsene per sé, ma che ognuno ha bisogno, per essere compreso, del passaggio ovvero della mediazione attraverso il suo altro; dialettica è lo scioglimento di ogni fissazione unilaterale nel movimento dei concetti attraverso le loro reciproche mediazioni. Adorno trae

molto chiaramente le somme di questa riflessione nella conclusione della lezione diciottesima: «proprio questo stato di fatto, per cui non solo ciascuno dei momenti è il problema dell'altro, ma un momento ha necessariamente bisogno dell'altro, per poter essere pensato – questa che non è solo mediazione fra diversi momenti, ma è una mediazione in sé – mi sembra costituire veramente il piú forte argomento a favore della filosofia dialettica».

Se ci si avvicina a esse senza isolarle dal contesto del mondo umano, sociale e storico cui appartengono, ci si accorge subito che le coppie dei concetti filosofici rimandano a una polarità di fondo che esse esprimono in vari modi: la polarità tra il momento alto e quello inferiore, tra il principio unificante e la molteplicità dispersa, in ultima istanza l'antitesi tra lo spirito umano come principio organizzatore e dominatore della natura e della società e il mondo molteplice, materiale e caotico che oppone resistenza a esso. Proprio attorno a questa tensione si dispongono le tre coppie concettuali alle quali Adorno dedica in queste lezioni molta attenzione: idealismo e realismo, razionalismo ed empirismo, spiritualismo e materialismo. Il primo termine di ogni coppia esprime, in modi diversi, il primato del principio spirituale, che domina e organizza il materiale molteplice a esso sottoposto. Il secondo polo esprime invece ciò che si contrappone al primo come materiale, e che gli oppone resistenza. «La molteplicità dispersa [...] è, per essere precisi, sia il contesto naturale che incontriamo come natura esterna, che anche la natura nella misura in cui la incontriamo in noi stessi, come l'insieme delle nostre esperienze sensibili intese nel senso piú lato». Perciò si potrebbe dire che, in ultima istanza, le dicotomie che abbiamo appena ricordato esprimono quella dialettica tra il dominio sulla natura e la naturalità (esterna ed interna all'uomo stesso) sulla quale Horkheimer e Adorno avevano già riflettuto nella *Dialettica dell'illuminismo*.

4. La filosofia dialettica, come abbiamo già accennato, si definisce proprio attraverso il suo rifiuto di attestarsi su uno dei due poli dell'antitesi: essa sviluppa invece il buon diritto di ognuno dei momenti che si sono separati e con-

trapposti e fa vedere come in un certo senso ognuno abbia ragione contro l'altro. Un punto di vista superiore e piú consapevole, come quello che Adorno vuole sviluppare, non sposa *sic et simpliciter* né l'idealismo né il materialismo, ma mostra piuttosto che i problemi che essi pongono non possono essere produttivamente svolti che istituendo una dialettica tra i due termini. Il limite di un materialismo dogmatico o metafisico (dal quale quello di Adorno si potrebbe distinguere come materialismo «critico») sta nel fatto che esso non si avvede che, proprio nel momento in cui pone la materia come principio di tutta la realtà, sta operando in verità con un principio intellettuale, con un concetto; porre il primato della materia significa al tempo stesso affermare, implicitamente, che tutta la realtà è riducibile a un principio o a un concetto; e dunque significa riconoscere che l'idealismo ha almeno un relativo diritto, poiché ogni realtà dicibile o comprensibile per noi è concettualmente mediata, non è mai pura materia ma è sempre intessuta di concetto. Da questo relativo diritto, però, l'idealismo tra la conseguenza «smisurata» in forza della quale il concetto, lo spirito, è l'unica vera realtà. Nella ventunesima lezione Adorno dà appunto la parola, per poi sottoporlo a critica, al punto di vista dell'idealismo: «se tu non puoi esprimere ciò che è contrario al principio che in forma di principio, se non puoi esprimere l'esistente se non come essere o come suo concetto, ebbene, ciò dimostra appunto il primato dell'essere, del concetto o del principio sulla dispersa molteplicità». A questa conclusione, sostiene Adorno, non si può accedere, ma ciò non vuol dire che ci si possa attestare su un punto di vista ingenuamente materialistico. Il materialismo dogmatico, non critico, ha torto perché non vede che anche la visione naturalistica e scientifica della natura e dell'uomo, che esso assume come l'unica valida, non rispecchia in nessun modo le cose come stanno, ma anzi è una complessa e assai mediata costruzione intellettuale. Se però da questo si volesse trarre, con l'idealismo, la conseguenza che la vera realtà è pensiero, spirito, soggettività, si andrebbe incontro a difficoltà non meno gravi. Infatti, come Adorno mostra soprattutto nella lezione trentunesima, la posizione del primato del soggetto

cela in sé degli elementi aporetici che non è difficile mettere in luce.

Soffermiamoci per un momento su queste aporie. In Kant, e ancor piú negli idealisti successivi, al soggetto che costruisce il mondo oggettivo deve essere necessariamente attribuito il predicato della spontaneità o dell'attività. Ma «l'idea di una attività del pensiero senza un pensante è assurda. E cosí nel piú intimo principio dello stesso idealismo, nel principio della soggettività, ricompare necessariamente, fatalmente quel momento della realtà, di cui si afferma che è solo un suo derivato, una sua conseguenza, in certo modo una sua proiezione esterna». Il punto sul quale Adorno vuole attirare l'attenzione, con questa e con simili considerazioni, è molto chiaro. Per l'idealismo il mondo oggettivo è il risultato dell'attività costruttiva del soggetto pensante. Ma il concetto di soggetto sarebbe incomprensibile senza far riferimento all'uomo reale, parlante e pensante, dotato di un corpo, da cui in ultima istanza deriva. Perciò mentre da un lato il soggetto dovrebbe costituire, attraverso la sua attività, il mondo oggettivo, per altro verso esso presuppone quell'ente oggettivo che è l'individuo reale e corporeo, e ne dipende. Non c'è un mondo oggettivo senza un soggetto che lo costruisce e lo organizza intellettualmente, ma non c'è soggetto che non presupponga la realtà oggettiva dell'individuo pensante e parlante. Il mondo è tanto costituito dal soggetto quanto costitutivo di esso.

Se a queste considerazioni porta l'analisi immanente dei concetti di idealismo e realismo, spiritualismo e materialismo, si tratta ora di vedere le conclusioni filosofiche che Adorno ne trae. Si potrebbe pensare che l'unico risultato positivamente acquisibile sia una sorta di circolarità, dove un termine è in sé mediato dall'altro e viceversa. Adorno non accede però a questa conclusione poiché ritiene che, sebbene siano fallaci tanto l'idealismo quanto il realismo come poli seccamente contrapposti, nondimeno si possa sostenere un certo privilegio del secondo termine. La tesi di un realismo o materialismo non dogmatico, ma critico, può essere ancora salvata, secondo Adorno, in quanto, pur nella reciprocità tra i due poli soggetto e oggetto, dall'analisi

filosofica emerge una sorta di «eccedenza dell'oggetto» (*Überschuss des Objekts*). Nella *Dialettica negativa*, qualche anno piú tardi, Adorno parlerà ancor piú decisamente di un «primato dell'oggetto» (*Vorrang des Objekts*) che risulta dal fatto che, mentre l'oggetto è mediato dal soggetto quanto alla sua conoscibilità, il soggetto è mediato in un senso diverso e piú essenziale poiché, essendo impensabile senza il riferimento a un individuo concreto e corporeo, è in se stesso già oggetto. Perciò, al di là della dialettica tra i due poli, il materialismo viene da Adorno in qualche modo recuperato, ma in una versione critica e sofisticata che si allontana decisamente da tutte le prospettazioni tradizionali che esso ha avuto nella storia della filosofia.

5. Alle vicende che il materialismo ha attraversato nella storia del pensiero Adorno (tenendo ben presente anche la classica *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, del 1866) dedica una decina di lezioni (dalla trentatreesima alla quarantaduesima) soffermandosi prevalentemente su Democrito, Epicuro, Hobbes e Marx (manca, curiosamente, Feuerbach, sul quale invece si concentrerà negli anni Settanta uno degli allievi piú legati ad Adorno, Alfred Schmidt)[4]. Prima di entrare però all'interno delle vedute di questi pensatori, Adorno traccia, per cosí dire, una sorta di fisiognomica dell'atteggiamento materialistico, che cerca di farne risaltare alcuni dei tratti essenziali. Innanzitutto l'atteggiamento materialistico si connota per il suo carattere critico, demistificante: nemico delle religioni e dello spiritualismo, «esso ha per principio una tendenza a smascherare. Se è vero quello che abbiamo detto nelle nostre discussioni sul concetto di spirito, e cioè che lo spirito deve essere inteso come il principio che domina la natura, si potrebbe dire che il materialismo presenta allo spirito il conto, in quanto lo convince del suo legame con la natura, e in ultima analisi cerca l'origine dello spirito e anche delle sue piú alte sublimazioni nel bisogno vitale». Esso dubita dell'autonomia dello spirito, della sua libertà

[4] Si veda il suo libro *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, De Donato, Bari 1975 (ed. or. Hanser, München 1973).

(donde la sua affinità con il determinismo); ricorda al soggetto che in ultima analisi non è che natura, corporeità, e quindi lo invita anche a una maggiore umiltà nelle sue pretese di conoscenza. Ma proprio in quanto rifiuta di riconoscere il ruolo costitutivo del soggetto, e ne opera una riduzione naturalistica, il materialismo porta sempre dentro di sé il rischio di ridursi a una visione precritica, dogmatica: come infine è stato ampiamente dimostrato, per Adorno, dalla regressione che subí il «materialismo dialettico» nel pensiero ufficiale della Russia staliniana. Il materialismo ha ragione, invece, quando con attitudine demistificante ricorda che la soggettività pensante è radicata in un corpo, che il soggetto che conosce la natura è anche un frammento di natura. E proprio in quanto immette nella filosofia il corpo (che spesso ne è stato espulso o rimosso) il materialismo si concentra su ciò che lo tocca piú intimamente: il piacere, il dolore, la morte. Ma l'insistenza del materialismo sugli aspetti elementari e brutalmente fisici dell'esistenza umana, sottolinea Adorno, non ha necessariamente un valore emancipativo. Anzi, è suscettibile di assumere valenze e curvature diverse, significati sociali anche opposti: può avere una funzione liberatoria ma anche capovolgersi in cinismo e in indiretta apologia del dominio. «L'idea della materialità dell'uomo può anche essere tanto repressiva da considerare la sua nullità come una ragione per abbassarlo a un puro oggetto di dominio. [...] L'esempio piú coerente di questo materialismo repressivo che giustifica la violenza e l'ingiustizia con la materialità e la nullità dell'uomo è dato dalla filosofia di Thomas Hobbes». Lo smascheramento delle ideologie spiritualistiche può esprimere significati sociali opposti: per un verso mette capo alla convinzione che non c'è niente che trascenda la bruta realtà del dominio e della lotta per l'esistenza. Per altro verso implica, invece, che l'emancipazione umana è illusoria se non mantiene un legame forte con il piacere, la felicità, i bisogni innanzitutto materiali degli individui; ed è questa la curvatura liberatoria che il materialismo assume in Marx o in Adorno.

Per il maestro della scuola di Francoforte, comunque, la torsione naturalistica che il materialismo imprime alla fi-

losofia ha un valore che non si può disconoscere. Sul piano della teoria della conoscenza, il materialismo ha il fondamentale merito di sottolineare il carattere sempre corporeo della nostra esperienza, il suo essere dunque sempre mediata dalla nostra costituzione materiale e sensibile. Piú in generale, il materialismo riporta l'attenzione su quegli aspetti dell'esperienza umana che le filosofie speculative hanno rimosso o sublimato: «L'aroma del materialismo [...] dev'essere cercato proprio nel punto in cui viene a espressione questo momento del piacere sensibile da un lato e della morte dell'altro, quale si ritrova anche nell'esperienza di ogni singolo soggetto umano». Mentre in pensatori come Heidegger il tema della morte è sublimato e in ultima istanza riconciliato, «il materialismo sarebbe la filosofia che accoglie in sé la coscienza non decurtata, non sublimata della morte; la filosofia, si potrebbe dire, che vieta di dare espressione alla speranza, e che forse proprio in questo divieto vede l'ultimo rifugio della speranza».

A proposito di Heidegger, di grande interesse sono le pagine in cui Adorno lo attacca senza risparmio in queste lezioni. Illustrando la categoria di «profondità», verso la quale nutre non poca diffidenza, Adorno chiama in causa uno scritto poco noto di Heidegger risalente al 1934, *Perché restiamo in provincia?*, pubblicato su un giornale nazionalsocialista, dove l'autore di *Essere e Tempo* racconta come abbia rifiutato la chiamata all'Università di Berlino ascoltando anche il consiglio di un suo vecchio amico, un contadino della Selva Nera. L'arcaismo antimetropolitano di Heidegger, che in quell'articolo arriva a scrivere persino che il lavoro del filosofo è «profondamente legato al lavoro dei contadini», diventa per Adorno un capo d'accusa quasi piú grave della sua esplicita adesione al nazionalsocialismo. La lezione di Adorno suscita la lettera risentita di uno studente, che gli scrive rimproverandolo di aver reso ridicolo, sfruttando un testo marginale, quello che dopo tutto è un grande filosofo. E Adorno gli risponde, nella lezione seguente (la quattordicesima), che ciò che appare marginale in realtà non lo è affatto, perché anche nel breve scritto si riverbera quel culto dell'arcaico e dell'originario che

è, dal suo punto di vista, uno degli aspetti piú individuanti e discutibili del modo di filosofare heideggeriano[5].

6. Tornando al tema del materialismo, la breve storia che Adorno ne traccia ha il suo punto culminante, com'era prevedibile, nel pensiero di Marx, al quale è dedicata una trattazione piuttosto ampia.

Il primo punto che Adorno sottolinea, enfatizzandolo forse anche troppo come ha fatto tutta la tradizione del cosiddetto «marxismo occidentale», è che in Marx non si trova una visione del mondo naturalistica e materialistica onnicomprensiva, come quella che sarà sviluppata dal tardo Engels nei suoi appunti sulla *Dialettica della natura*. La riflessione di Marx è fondamentalmente una teoria critica della società, e la metafisica della materia le resta in sostanza estranea. «Non è che Marx se ne sia dimenticato»; anzi, quella lacuna ha un significato importante che dev'essere messo in luce. «In questa assenza è insita precisamente una critica del pensiero definitivo e totale, critica che costituisce un impulso determinante del materialismo marxiano [...]». Questo impulso sembra però in contraddizione con un altro aspetto del pensiero di Marx, come si delinea nel *Capitale*, e cioè con il suo carattere sistematico che lo riporta molto vicino al suo maestro Hegel. Nel *Capitale* Marx procede come se tutto il movimento della società borghese, nella sua connessione sistematica, potesse essere sviluppato e dedotto a partire da un unico elementare principio, «vale a dire dal processo dello scambio della merce secondo la legge dell'equivalenza». Discepolo in senso stretto della dialettica hegeliana, Marx se ne distacca però perché l'idea di sistema, che in prima battuta lo connette all'idealismo, svolge nella sua teoria un ruolo completamente diverso: sistema è certamente la società borghese dominata dal principio dello scambio di equivalenti (che nello sfruttamento è infranto ma al tempo stesso conservato). Ma questo sistema, lungi dall'essere quello della ragione,

[5] Su questi temi Adorno pubblicherà di lí a poco, nel 1964, il libretto polemico *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 (con una introduzione di Remo Bodei).

è un meccanismo che riproduce l'asservimento e la non libertà, e che genera dal suo interno tensioni e contraddizioni che finiranno per metterlo in crisi. «Secondo questa teoria - di cui non dobbiamo giudicare ora l'esattezza o l'inesattezza - la legge del sistema implica la fine del sistema stesso, e non la sua conferma o autoconservazione. Il sistema marxiano può essere perciò definito un sistema negativo o critico, una teoria assolutamente critica. [...] Questo sistema è ideologia, e il tutto, che per Hegel è il vero, secondo la teoria marxiana sarebbe necessariamente il falso».

Allo stesso modo in cui rovescia il senso del concetto di sistema, pur senza rinunciare a esso, cosí Marx in ultima istanza, per Adorno, capovolge anche il significato del concetto di materialismo. Paradossalmente, il vero materialismo è quello del sistema sociale dato, dove la materia inerte, la merce, domina sull'uomo vivente e lo sottopone alla sua legge. Perciò, con un singolare gioco dialettico, Adorno arriva a sostenere che il materialismo di Marx, dietro l'apparenza, reca in sé un fine idealistico: solo se mai gli uomini si saranno liberati, attraverso il conflitto per i loro bisogni materiali, dal dominio del valore di scambio e del profitto, solo «allora l'umanità cesserà di vivere sotto il giogo della materia. La completa realizzazione del materialismo sarà insieme la sua fine». Idealismo e materialismo insomma finiscono, nella effervescente dialettica adorniana, per capovolgersi l'uno nell'altro: «il mondo borghese è idealista nella sua ideologia e materialista nel suo contenuto», mentre il materialismo di Marx «non dirò che sia idealistico, per carità»; ma in una certa misura lo è, perché il suo fine è un'umanità libera dalla dipendenza materiale e una società che sia oltre il «naturalismo» della lotta darwiniana di tutti contro tutti.

Tirando le somme del corso, nell'ultima lezione, Adorno ricorda che il suo intento era duplice: mediante il chiarimento di alcuni termini-chiave, egli si proponeva anche di fornire una sorta di introduzione al pensiero filosofico. Come sempre accade nei corsi - dice - l'intento si è realizzato solo parzialmente; certo è che queste lezioni, se anche non contengono una compiuta introduzione alla filosofia, costituiscono comunque una straordinaria illustra-

zione del pensiero critico di Adorno, molto piú colloquiale ma non meno rigorosa di quella che resta consegnata ai suoi grandi libri filosofici.

S. P.

TERMINOLOGIA FILOSOFICA

1.

Il corso di lezioni che cominciamo oggi porta il sottotitolo *Introduzione*. Tale sottotitolo è ambiguo, poiché si può pensare che significhi «Introduzione alla terminologia filosofica», oppure «Introduzione alla filosofia». Questo doppio senso è voluto. Queste lezioni si propongono sia di procurarvi l'accesso alla terminologia filosofica, a cui hanno diritto tutti coloro che si occupano di questa scienza, che di introdurvi alla stessa filosofia in una forma un po' nuova e inconsueta, attraverso la discussione dei suoi termini. L'impostazione filosofica che vorrei rendervi familiare consiste in un pensiero che non si impone un carattere sistematico nel senso tradizionale; poiché è evidente che se si dà un'introduzione alla filosofia facendo capo a singole parole e concetti si accetta anche la casualità e l'isolamento di queste parole o questi concetti. È vero che dicendo questo ho anche il dovere di aggiungere subito che questo stesso isolamento è solo apparente, che in realtà i termini filosofici non sono solo legati fra loro, ma anche con la cosa. Se ritengo legittimo dare un'introduzione alla filosofia nella forma di un'introduzione alla sua terminologia, è perché sono guidato da una convinzione che probabilmente non è affatto estranea a molti di voi, e che del resto viene espressa nei piú diversi campi del pensiero filosofico contemporaneo. Alla filosofia il suo linguaggio è essenziale, i problemi filosofici sono in larga misura problemi di linguaggio, e il distacco del linguaggio dalla cosa che si ritrova nelle cosiddette scienze positive non vale nello stesso senso per la filoso-

fia. Basterà ricordare che nel mondo occidentale, di lingua inglese, una parte addirittura preponderante di tutto il lavoro filosofico è dedicata al linguaggio filosofico e alla sua critica, per buona o per cattiva sorte. Le correnti che in passato si chiamavano semantiche e a cui negli ultimi tempi si usa dare il nome di filosofia analitica hanno tutte il carattere di una critica del linguaggio. In ambiente tedesco basterà dare un'occhiata agli scritti di Heidegger per vedere come in essi l'espressione linguistica, la formulazione linguistica svolga una parte centrale, in antitesi a un trattato di meccanica o agli usuali libri di storia. In questa introduzione al linguaggio filosofico io cercherò di non partire da alcuni concetti primi e generali fissi, ma di organizzarla intorno a particolari punti focali, quali ci sono dati nella forma dei termini piú importanti. È ovvio che non posso pretendere di darvi un catalogo o elenco di tutti i termini filosofici; non solo perché ciò sarebbe impossibile, ma anche perché la stolidità di tale procedimento è evidente, e perché non ne trarreste nessun vantaggio. Posso solo scegliere determinati termini in cui mi pare si concentrino dei problemi, e cercare di sviluppare alcune considerazioni a partire da essi, secondo il metodo oggi diffuso col nome di «insegnamento per esemplificazione».

Che per capire la filosofia si debbano conoscere e capire i termini che vi sono usati è chiaro; ma questa terminologia filosofica è considerata come particolarmente difficile, e la filosofia è rimproverata assai facilmente per una pretesa che nel caso di ogni altra scienza particolare è ritenuta addirittura ovvia – la pretesa di usare determinati termini tecnici, e cioè espressioni che hanno il loro posto stabile all'interno della filosofia come disciplina specializzata e particolare. Al contrario, se un dermatologo – per esempio – usa un vocabolario estremamente difficile e incomprensibile per chi non è dermatologo, nessuno ci trova qualcosa di male. Ora io non propendo affatto a prorompere in lamenti sentimentali per tale ingiustizia, e a dire che, dopo tutto, ciò che è giusto per un dermatologo dovrebbe essere legittimo anche per un filosofo. Penso,

piuttosto, che se ci si comporta filosoficamente – e la filosofia non è tanto una tematica quanto una forma di comportamento dello spirito, della coscienza –, ci si deve allora rendere conto della vera causa e origine di questa differenza. In questo caso si scopre come la stessa filosofia sia una formazione paradossale: è una sezione particolare del sapere e insieme non lo è, e quella opposizione specifica contro il linguaggio specialistico della filosofia ha certamente la sua giustificazione, il suo momento di verità nel fatto che se ci si occupa di filosofia ci si aspetta di giungere a conoscenze diverse da quelle che sono date dalle scienze particolari e discipline che si dicono positive. La filosofia deve trattare di cose che sono essenziali, essenziali per ogni essere umano, e che non possono essere sbrigate con la suddivisione del lavoro che ha luogo nella nostra società e persino all'interno delle singole scienze. Ciò si traduce in una difficoltà che indica insieme la difficoltà della terminologia filosofica. È vero che la filosofia, che per una sua parte tutt'altro che minima riflette sulle scienze, ha il compito di rendere chiaro ciò che nelle stesse scienze è ancora in qualche modo oscuro; la filosofia accampa dei particolari diritti alla precisione dei concetti e quindi anche alla precisione dell'espressione linguistica dei concetti – e non può non farlo. D'altro lato la filosofia delude continuamente proprio su questo punto; non si può presentare una semplice lista dei significati filosofici allo stesso modo in cui ciò è possibile per le scienze positive. Una persona abituata alla prassi delle scienze particolari e che si avvicinasse alla filosofia con ingenuità potrebbe porre la domanda: Perché non fate semplicemente quello che si usa fare in altre scienze, perché non definite semplicemente i concetti fondamentali? È una domanda dettata dal buon senso, e forse non pochi di voi la troveranno naturale. Ma l'esigenza della definizione che essa fa valere non è affatto cosí semplice come forse vi pare, e in secondo luogo mostrerò che il metodo definitorio in filosofia non funziona. Nell'opera sulla definizione del mio amico Walter Dubislav, perito durante il Terzo Reich in circostanze tristissime, sono raccolte quattro diverse teorie

della definizione [1]. La domanda se la differenziazione è così netta e rigorosa come l'intende Dubislav qui è meno importante della sua segnalazione della diversità dei significati che si attribuiscono alla definizione: «*a*) Una definizione consiste essenzialmente in una determinazione dell'essenza o sostanza»; diremmo: nella determinazione di ciò che è essenziale all'oggetto da definirsi, prescindendo dalle sue determinazioni piú secondarie o accidentali o mutevoli. «*b*) Una definizione consiste essenzialmente in una determinazione concettuale, costruzione concettuale o analisi. *c*) Una definizione consiste essenzialmente in un accertamento del significato che un segno possiede, o dell'uso che ne viene fatto». Questa semplicissima caratterizzazione della definizione *c*) si attaglia piuttosto bene a ciò che avviene in una corrente filosofica di cui avrete tutti sentito parlare, nella fenomenologia. Nella sua espressione classica, con Husserl, questa corrente si è posto il compito di accertare, enucleare, elaborare i significati

[1] «Le piú importanti teorie sulla definizione sono le seguenti:

a) Una definizione consiste essenzialmente in una determinazione dell'essenza (spiegazione della sostanza della cosa).

b) Una definizione consiste essenzialmente in una determinazione concettuale (costruzione concettuale oppure scomposizione).

c) Una definizione consiste essenzialmente in un accertamento (non in una determinazione arbitraria) del significato che un segno possiede, o dell'uso che ne viene fatto.

d) Una definizione consiste essenzialmente in una determinazione arbitraria (non in un accertamento) del significato di un segno (nuovo, da introdursi) o dell'uso che se ne deve fare».

Da: WALTER DUBISLAV, *Die Definition*, 3ª ed. completamente rielaborata e ampliata Leipzig 1931, p. 2 (Quaderni di «Erkenntnis», I, a cura di Hans Reichenbach e Rudolf Carnap). Cfr. anche, ID., *Zur kalkülmässigen Charakterisierung der Definitionen*, in «Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik», a cura di Hans Vaihinger, Joseph Petzold e Raymund Schmidt, vol. VII, 1928, p. 136: «Come è noto, su ciò che si chiama piú opportunamente definizione è in corso una polemica. Per definizione si intende: *a*) una determinazione dell'essenza in senso aristotelico; *b*) una determinazione analitica del concetto nel senso di una scomposizione (esposizione) di un concetto considerato come dato nei suoi elementi costitutivi; *c*) una determinazione sintetica del concetto nel senso della costruzione di un concetto a partire da altri già presenti; *d*) un accertamento del significato abituale di uno o piú segni; *e*) un accordo o convenzione o determinazione largamente arbitraria sull'uso di certi segni da adottarsi, che può eventualmente trasformarsi in certe regole operative all'interno di un calcolo; e, infine, *f*) un'affermazione che descrive appropriatamente una definizione nel senso di *a*, *b*, *c*, o *e*».

con cui un'espressione viene in generale usata. E infine: «*d*) Una definizione consiste essenzialmente in una convenzione, non in un accertamento, intorno al significato di un nuovo segno da introdursi» [2]. Essa è quindi la determinazione arbitraria di un segno che d'ora in poi dovrà essere usato cosí e non altrimenti. Proprio Kant ha dichiarato che quest'ultima forma di definizione è la sola possibile, con la conseguenza che a rigore ci può essere definizione solo nella matematica. Quest'opinione di Kant sorprenderà forse quelli di voi che finora non si sono ancora occupati di filosofia e che accostandosi alla filosofia si aspettano addirittura che essa si occupi essenzialmente di definizioni.

Il nostro procedimento nei confronti dei termini corrisponde sostanzialmente alla terza possibilità, e cioè alla esplicitazione dei diversi significati dei concetti. Ma ai quattro tipi di definizione io vorrei ancora aggiungere una distinzione molto semplice. Per farsi l'idea di un concetto qualsiasi è sempre bene determinarlo per contrasto col concetto che gli è specificamente opposto. Da questo punto di vista la determinazione dei concetti può avvenire in due modi. In primo luogo i concetti possono essere determinati attraverso concetti. In questo senso esatto definizione significa determinare un concetto, il soggetto, attraverso altri concetti, attraverso predicati che devono determinarlo in modo definitivo, rigoroso e completo. A questo procedimento si contrappone con pari diritti il procedimento «deittico»; la parola deriva dal greco δείκνυμι (δεῖξις), che significa «mostrare». Dunque, se volete essere sicuri che qualcuno capisca che cosa significa «rosso», non vi servirà a nulla cercare di determinare in qualche modo il termine ricorrendo ad altri concetti. Non vi servirà neanche richiamarvi ai processi rosso-verde che hanno luogo nell'occhio; poiché potete conoscere benissimo la teoria dei diversi processi cromatici che si verificano nell'occhio, se siete daltonici non potrete comunque percepire la differenza fra il rosso e il verde. Dunque, per chiarire a un altro il concetto di «rosso» (ammesso

[2] DUBISLAV, *Die Definition* cit., p. 2.

che si tratti di un concetto nel senso pregnante del termine), dovete indicare ad esempio una delle bluse rosse che portano alcune delle signore presenti nella sala, dicendo: «Dunque intendiamo per rosso questo colore all'interno di una certa zona – in cui si distingue, diciamo, da un lato dal viola e dall'altro dall'arancione». Questo procedimento deittico è radicalmente contrapposto a quello definitorio, poiché il campo della definizione è sempre e soltanto quello della spiegazione di un concetto mediante altri concetti. Forse già di qui potete vedere come l'esigenza della definizione, che vi è spesso presentata come la quintessenza della scientificità – «bisogna lavorare con concetti chiari, netti» – non sia affatto una cosa cosí semplice. Poiché se definite un concetto mediante concetti ci si chiede se questi stessi concetti indicano adeguatamente l'oggetto che si intende col concetto definito. Fa parte di questa caratterizzazione adeguata nel concetto il fatto che si ricorra infine alla cosa stessa, quale ci è data nell'intuizione immediata, nell'esperienza immediata. Ne derivano difficoltà e complicazioni a cui si pensa assai poco, data la superstiziosa fiducia nella definizione che è universalmente diffusa e dominante. Attribuisco tanta importanza a questo fatto, perché voi dovete vedere fin dall'inizio che non si tratta di fiacchezza, poniamo, o di mancanza di precisione della filosofia in confronto con le scienze particolari, se qui io discuto con voi i concetti in parte esplicitandoli e in parte esponendoli – per usare i termini di Kant –, ma ricorrendo alla definizione solo in casi rarissimi. Al contrario, proprio la riflessione sui procedimenti delle scienze particolari induce a non affidarsi senz'altro a tali metodi, che all'interno delle scienze particolari sono considerati come validi assolutamente e a priori. Certamente questa riflessione anche sui mezzi del lavoro intellettuale e scientifico non è tutta la filosofia, e neanche la sua parte essenziale, è però un momento della filosofia che non può essere eliminato dal suo concetto.

Credo di essere anche tenuto a spiegarvi il significato delle tre categorie piú importanti della logica generale, almeno nell'essenziale. Non mi addentrerò nella loro problematica, che è infinitamente complicata; mi limiterò a

presentarvi queste categorie fondamentali della logica, affinché quando le uso (e dovrò usarle continuamente) sappiate subito – almeno nel senso di una comprensione semplicissima e senza pretese – qual è il loro significato. Il concetto è la fissazione, per lo piú linguistica, che sta per l'unità di tutti gli oggetti che cadono sotto il concetto, che esprime le loro note comuni. La seconda di queste categorie logiche è il giudizio, che di solito, quando assume una forma linguistica, chiamiamo anche proposizione; in genere – e certamente in termini assai formalistici – si indica il giudizio come unione di un soggetto con un predicato mediante una copula. Questa definizione è relativamente esteriore, e cioè troppo legata alla grammatica, e vale solo per quei linguaggi che comprendono le proposizioni, ma non per i linguaggi – poniamo – che consistono di caratteri singoli. Qui mi accontenterò di presentarvi un'altra definizione del giudizio, sorprendentemente semplice. Essa ha il vantaggio che non è affatto facile trovarne una migliore e piú stringente, ed è stata formulata dal mio vecchio maestro Hans Cornelius[3]: il giudizio è uno stato di fatto per il quale ha senso porsi la domanda della sua verità o falsità. L'ultima di queste tre forme fondamentali della logica è la deduzione; in genere con questo termine si intende l'unione di due giudizi o proposizioni in modo che da queste due proposizioni o giudizi derivi una terza proposizione che si pretende vera. È questa – espressa in modo del tutto generale e grossolano – la struttura dei concetti fondamentali della logica formale, che qui dobbiamo presupporre per poter applicare i termini con cui abbiamo a che fare.

Vi ho detto che le definizioni in filosofia non bastano. Vorrei dimostrarvelo richiamandomi a una mia lontana esperienza; posso supporre che molti di voi abbiano fatto la stessa esperienza, e che essa abbia persino determinato, in molti di voi, la comparsa di una sorta di pregiudizio, di una resistenza contro la filosofia, che può poi travestirsi

[3] HANS CORNELIUS, *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München 1916, p. 164. Cfr. anche ID., *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig-Berlin 1921.

da ironia. Uno dei primi libri di filosofia che mi è capitato in mano quando ero ancora adolescente è stato l'*Etica* di Spinoza[4]. Se aprite il primo libro e cominciate a leggere quanto vi si scrive a proposito di Dio, trovate subito una grande quantità di definizioni (come anche nei successivi libri dell'opera). Queste definizioni sono collocate all'inizio del libro, poiché Spinoza si proponeva di sviluppare l'etica *more geometrico*, e cioè in una forma rigorosamente matematica, a partire da pochi principî. Per amore di questo rigore, allo stesso modo che voi provate l'esigenza di una definizione rigorosa, Spinoza ha dunque collocato tali definizioni all'inizio. Devo confessarvi che davanti a queste definizioni mi sono trovato del tutto disorientato, come la mucca davanti alla porta nuova, se mi permettete il paragone poco accademico. Non sapevo affatto a che cosa servissero queste definizioni, e credo che se quelli di voi che non hanno ancora studiato storia della filosofia e soprattutto non hanno ancora sentito parlare di Cartesio leggessero queste definizioni si troverebbero in una situazione del tutto analoga. Poiché tali definizioni in realtà possono essere capite solo considerando il loro *terminus ad quem*, e cioè gli scopi che si propongono (come ha già visto con straordinario acume Johann Eduard Erdmann nella sua *Storia della filosofia*, che vorrei raccomandarvi caldamente[5]). Ad esempio, se si afferma che Dio possiede un numero infinito di attributi, ciò ha senso solo se questa infinita sostanza divina che possiede infiniti attributi è intesa come una concezione che Spinoza ha contrapposto alla dottrina cartesiana delle due sostanze, e se si sa che serve a unificare le due sostanze che per Cartesio sono assolutamente separate l'una dall'altra – la sostanza estesa, la *res extensa*, e la sostanza pensante, la *res cogitans* –, presentandole come determinazioni diverse della stessa sostanza, e cioè come suoi attributi. E lo stesso vale per

[4] BENEDICTUS DE SPINOZA, *Ethica* (1ª ed. 1677), in *Opera quotquot reperta sunt*, Hagae 1914 [trad. it. *Etica*, Sansoni, Firenze 1963].

[5] JOHANN EDUARD ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie*, 3 parti in 6 volumi, 1834-53, nuova ed. 1932-33; ID., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 voll., 1865-1867, rielaborazione di Clemens, 1930.

tutte le altre definizioni filosofiche. In realtà esse per lo piú esprimono già le intenzioni dell'intera filosofia. È certamente vero che si può capire una filosofia solo se si capiscono i suoi termini, come vuole l'opinione comune; ma è anche vera l'affermazione complementare, che in genere si possono capire i termini solo se si capisce nel suo complesso la filosofia in cui essi compaiono, e, ancora, se si capiscono le funzioni specifiche che i termini devono soddisfare in questa filosofia. È senz'altro chiaro che queste riflessioni, che hanno già una natura molto complessa, non possono essere svolte col semplice procedimento definitorio. Inoltre nella stessa filosofia c'è tutta una serie di concetti che non sono affatto passibili di definizione. Provate a fare il semplicissimo tentativo di definire il concetto di spazio o quello di tempo senza presupporre già, nella definizione, concetti che a loro volta si riferiscano alla spazialità o alla temporalità, e cioè senza incorrere in un circolo vizioso. Non potete negare che lo spazio e il tempo – a cui dopo tutto Kant ha dedicato una delle sezioni della *Critica della ragion pura* che hanno esercitato maggior influenza nella storia della filosofia –, non si può negare che lo spazio e il tempo siano concetti filosofici essenziali; ma essi si sottraggono alla definizione costitutivamente, per la loro peculiare natura. E se vi poneste lo stesso problema per un concetto oggi – purtroppo, devo dire – molto in voga, per il concetto di essere, se cercaste di definire il concetto di essere, incontrereste, senza alcun dubbio, difficoltà del tutto analoghe. Per introdurre alla terminologia filosofica il procedimento della definizione non è sufficiente.

Infine dobbiamo dire che nel corso della storia della filosofia i concetti non si sono conservati identici, ma sono invece usati con sensi diversi. Ora questo fenomeno non è dovuto a una semplice sciatteria dei filosofi, che non saprebbero imporsi la disciplina di usare le stesse parole con gli stessi significati; invece si può mostrare, fin nel particolare, come questa mutevolezza dei termini sia condizionata dalla diversità delle costruzioni delle filosofie in cui essi compaiono. In ciò si esprime una sorta di legge storica, che ha anche il suo lato sociale. Persino dalla no-

stra breve storia della terminologia filosofica risulterà chiara una certa tendenza della filosofia a conservare un termine anche se il suo contenuto teorico si distingue radicalmente da quello che esso significa in quella filosofia da cui viene tratto da una seguente. Anche qui non si tratta di mancanza di rigore o precisione, ma di un fenomeno che ha una ragione molto chiara; come sappiamo soprattutto da Hegel, la storia della filosofia non è semplicemente una successione piú o meno casuale di sistemi e tentativi di spiegazione. Essa presenta in se stessa una sorta di connessione logica continua, di sviluppo razionale e fondato, in modo che nonostante tutto si può parlare di continuità – certo solo all'interno di certi limiti, che sono indicati da grandi fratture come quella che segue al tramonto della filosofia antica o quella successiva alla fine della scolastica. Un problema viene trasmesso da una filosofia all'altra, e in questo passaggio la tradizione del problema è in larga misura conservata nella forma dei termini, mentre il cambiamento, ciò che accade di qualitativamente nuovo si esprime nel nuovo uso che viene fatto dei termini. Ma i termini non compaiono solo in connessioni diverse nelle diverse filosofie: cambiano già in se stessi. Questo fatto risale ai tempi antichi. Le ragioni del fenomeno non devono essere cercate solo nella storia della filosofia, ma anche, in parte, nella storia del linguaggio. Ad esempio sappiamo che cambiamenti terminologici decisivi sono derivati dal fatto che determinate parole, che nell'epoca originaria, presocratica della filosofia erano ancora usate e comprese da tutti, in seguito sono scomparse, o, piú spesso, nel corso della storia del linguaggio hanno assunto un significato molto piú specifico. Per la parola «cosa», e cioè per il termine latino «res», nel greco arcaico dei presocratici c'è la parola χρῆμα. Ora nel greco classico χρῆμα, soprattutto nel plurale χρήματα, ha il significato di denaro, ed è chiaro che dopo che nèlla storia del linguaggio è avvenuto un cambiamento di significato cosí decisivo l'espressione χρῆμα non ha piú potuto essere usata come prima. Al suo posto è allora subentrata l'espressione πρᾶγμα. Ma in moltissime formulazioni della filosofia del periodo classico è evitata anche questa espres-

sione, e precisamente là dove il concetto di *res*, di cosa è già indebolito al punto da significare solo il qualcosa, un oggetto qualsiasi, senza che si pensi a cose concrete, individuali, stabilmente determinate nello spazio e nel tempo; in questi casi il termine è evitato, e sostituito, semplicemente, da una perifrasi. Poiché stiamo parlando appunto di πρᾶγμα vorrei cogliere l'occasione per mettervi in guardia, asistematicamente, dal rischio di una confusione terminologica connessa con questa espressione che è assai frequente nel tedesco filosofico contemporaneo. Si legge continuamente che questo e quest'altro è avvenuto sulla base di considerazioni pragmatiche [*pragmatischen*]. Usando questa espressione si pensa (potete vedere quanto cambiano tali concetti nel corso del tempo) al pragmatismo americano, e cioè alla filosofia che è stata fondata da James e Schiller. Qui «pragmatismo» significa che il problema della verità filosofica può essere posto solo considerando la sua utilità, e quindi «pragmatico» è inteso come se significasse utile o funzionale. Ora questo significato del concetto «pragmatico» è veramente falso, poiché «pragmatico» ha per parte sua, anche e soprattutto nella teoria della storia – a partire da Tucidide –, un significato ben preciso e determinato, quello di obiettivo, di non inventato, ma rigorosamente adeguato alla cosa, significato che non ha proprio nulla a che fare con la funzionalità o utilità. Vi prego quindi di distinguere fra «pragmatico», che ha il senso di obiettivo o conforme alla cosa, e «pragmatistico» [*pragmatistisch*], che indica ciò che ha importanza per qualche effetto pratico o fine utilitario.

I cambiamenti che i termini subiscono nella filosofia non le sono soltanto imposti dallo sviluppo storico del linguaggio; ma queste trasformazioni sono necessarie alla filosofia stessa, poiché il fatto che la filosofia si trasformi storicamente comporta un cambiamento dei concetti al suo interno. Da ciò si deve trarre la conclusione che una introduzione alla terminologia deve sempre essere integrata da un riferimento alle filosofie in cui i termini compaiono, considerate nella loro totalità. Non si possono dare spiegazioni isolate delle singole parole; le spiegazioni

delle parole rappresentano solo un primo approccio, e sono rese possibili solo dall'esplicito riferimento al contesto in cui le parole sono situate. Ciò è stato inteso in larga misura nel senso che i concetti (e direi con ragione, anche se la formulazione è decisamente ritrita) sono vivi, o addirittura che la vita dei concetti – Hegel usa l'espressione enfatica «la vita del concetto» – è propriamente la stessa cosa che la filosofia. E vorrei dirvi sotto forma di programma, affinché sappiate che cosa dovete aspettarvi: il compito di una trattazione filosofica della terminologia filosofica non può essere, a rigore, altro che quello di ridestare questa vita che si è coagulata nei termini, nelle parole.

Vorrei ancora tornare brevemente sul problema del concetto della definizione. Mentre in genere nelle scienze particolari – e proprio oggi sotto l'influenza del neopositivismo logico – il concetto di definizione gode del massimo prestigio, e mentre molti di voi, per esempio i giuristi, si trovano addirittura di fronte al postulato di operare con concetti esattamente definiti, invece la grande filosofia ha sottoposto il procedimento della definizione alla critica piú severa (ciò che testimonia appunto a favore di quel momento della vita dei concetti di cui abbiamo detto). Questa critica è stata esercitata da filosofi delle posizioni tra loro piú opposte; si potrebbe quasi dire che nella misura in cui la filosofia è filosofia, e non una pura tecnica della scienza, essa è sempre caratterizzata dal fatto di assumere un atteggiamento critico nei confronti di questo concetto della definizione. Questo vale già per Kant. La filosofia kantiana è stata una critica al razionalismo, perché tale filosofia aveva creduto di poter giungere a conoscenze relative ai piú importanti problemi dell'essere partendo da puri concetti. Applicato al nostro problema, ciò significa che la filosofia kantiana è anche stata una critica. Pensate solo a quanto vi ho detto a proposito di Spinoza, al suo procedimento che è certo tipicamente razionalistico, e che consiste nell'estrarre deduttivamente la verità da concetti, da definizioni concettuali. Troverete la critica kantiana della definizione nella seconda delle due parti principali in cui si suddivide la *Critica della ragion pura*, parte relativamente brevissima, che in genere

è letta troppo poco, e che io colgo l'occasione per raccomandare vivamente alla vostra attenzione, non solo perché è molto piú facile dell'altra parte, ma perché è piena delle formulazioni piú produttive. Qui, dunque, nella *Dottrina trascendentale del metodo*, nella prima sezione del primo capitolo, dedicato alla *Disciplina della ragion pura*[6], è condotta una diffusa critica del procedimento della definizione.

8 maggio 1962.

[6] IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Cassirer, III, Berlin 1922, pp. 484-500 [trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1949, II, pp. 565-82].

2.

Le idee critiche che ho formulato a proposito del concetto di definizione non si propongono solo e semplicemente di bandire le definizioni dalla filosofia, o di negarle. La realtà è che nella filosofia – in contrasto con le scienze positive – il problema della definizione è particolarmente complesso e difficile, e questo è certamente un grosso inconveniente, dal momento che proprio nella filosofia, dove i concetti rappresentano un problema cosí complicato, si desidera con particolare intensità il sussidio di ferme definizioni. Il carattere problematico della definizione in filosofia è connesso nel modo piú stretto con la problematicità tematica, contenutistica, e questo soprattutto nell'epoca moderna; poiché la strada che è stata imboccata dopo che il nominalismo è uscito dall'ambito del pensiero ecclesiastico ed è diventato secolare andava appunto nella direzione di vedere l'impossibilità di filosofare sulla base di puri concetti – per esprimerci in una forma semplicissima e abbreviata –, di dedurne conclusioni intorno a quelli che si chiamavano i problemi fondamentali della metafisica, e di riconoscere come la possibilità di tali risposte dipendesse sempre dal confronto del concetto con la cosa. Un tempo, quando era protetto dal suo dogmatismo, il pensiero aveva creduto di poter operare con puri concetti, che si muovevano appunto all'interno del dogmatismo. Tale pensiero è stato essenzialmente un pensiero di definizioni e distinzioni concettuali. Lasciate che in questo contesto faccia iniziare la filosofia moderna con Descartes da un lato e Bacone dall'altro, anche se questa convenzionalissima scelta potrebbe essere discussa e con-

testata. Allora la storia della stessa filosofia moderna è anche stata una critica del procedimento definitorio in un determinato senso, e cioè in quanto ha espresso il giudizio che la pura definizione dei concetti e lo sviluppo delle conoscenze a partire da essi non portano a nulla, se non si è prima accertato se al concetto corrisponde una cosa e se il concetto rappresenta davvero con esattezza e fedeltà la cosa a cui si riferisce. E tuttavia il pensiero filosofico non può neanche evitare di formulare e determinare esattamente i suoi concetti, come è ovvio dal momento che esso si muove pur sempre nell'elemento del concetto. Di conseguenza tutta la storia della filosofia moderna è caratterizzata da una peculiare ambivalenza nei confronti della definizione, che ha infine raggiunto il suo culmine nella teoria dialettica della definizione di Hegel. Poiché qui, all'inizio di queste lezioni, non posso pretendere che vi addentriate nei piú difficili problemi della dialettica, rinuncio a trattare con voi la teoria hegeliana della definizione, che si trova nel terzo volume della grande *Logica*.

Invece vorrei darvi alcuni esempi che dimostrano come Kant, che è stato giustamente chiamato il piú grande maestro delle definizioni dopo Aristotele, e le cui definizioni sono di una pregnanza, un acume e una perspicacia addirittura insuperabili (forse nella *Critica della ragion pratica* ancor piú che nella *Critica della ragion pura*), come già Kant si sia espresso sulla definizione in termini molto critici, anche se aveva un forte bisogno di definizioni, cosí come si collegava, in generale, alla terminologia filosofica tradizionale. Ho indicato come precritica la richiesta di definizioni che è continuamente posta alla filosofia. Con questo termine vorrei dire che le scienze particolari non si avvedono dell'abisso su cui sorge la definizione, proprio perché non riflettono, in genere, sui loro concetti, ma pensano con *intentione recta*, e cioè rivolgendosi direttamente ai loro oggetti. Esse si affidano a ciò che pare loro certo, e in certo modo ritrasmettono questa loro fiducia alla filosofia, che ha appunto scosso una siffatta fiducia nella definizione. Penso che rappresenti per voi un ottimo avvio al pensiero filosofico, se prendete chiaramente co-

scienza del fatto che questa fiducia nella definizione intesa come qualcosa di stabile, sicuro e inequivocabile, che sta scritto nero su bianco e si può portare tranquillamente a casa [1], che questa fiducia non vale per la filosofia, che al contrario quello che nelle altre scienze, nelle scienze positive, è il metodo ovvio e precostituito, in filosofia costituisce proprio il problema, poiché qui si tratta appunto della questione del rapporto dei concetti e termini usati con le cose. Citerò a questo proposito alcuni passi della *Dottrina trascendentale del metodo*, la seconda parte della *Critica della ragion pura*, e precisamente della prima sezione del primo capitolo, *La disciplina della ragion pura nell'uso dogmatico*. Scrive Kant: «Definire [in questo passo trovate anche una definizione della definizione] come dice la stessa parola, non può propriamente significare altro che esporre originariamente il concetto dettagliato di una cosa entro i suoi limiti» [2]. Dove si deve osservare il termine «dettagliato», che del resto Kant spiega poi ancora piú chiaramente; e che significa che la definizione non può consistere nell'infilzare un concetto al primo colpo, con una sola proposizione, come si pensa secondo un concetto popolare di pregnanza. L'espressione ha già il senso che bisogna propriamente dispiegare, esplicitare tutto il campo a cui un concetto si riferisce – dove senza alcun dubbio la possibilità di usare una definizione interamente stabile e univoca va subito e nuovamente perduta. «Secondo tale esigenza, – continua Kant, – un concetto empirico [e cioè un concetto che ha un contenuto che deriva dall'esperienza, un concetto dell'esperienza] non può affatto essere definito, ma solo esplicato». Esso viene appunto esposto dettagliatamente entro i suoi limiti. «E infatti, non avendo noi in esso se non alcune note di una certa specie di oggetti dei sensi, cosí non è mai sicuro se con questa parola che indica lo stesso oggetto una volta io non pensi piú note e un'altra meno. Cosí nel concetto dell'oro uno può pensare, oltre il peso, il

[1] [Allusione ai versi del *Faust*: «Denn was man schwarz auf weiss besitzt, | kann man getrost nach Hause tragen» (1966-67)].

[2] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., [trad. it., p. 575].

colore, la durezza, anche la proprietà di non arrugginire, mentre un altro può non sapere nulla di essa. Ci si serve di certe note solo finché siano sufficienti alla distinzione; mentre nuove osservazioni ne tolgono alcune e ne aggiungono altre...»[3]. E non avrebbe neanche senso definire «un concetto del genere, poiché [quando si tratta ad esempio di un concetto empirico come quello di acqua] non ci si ferma a quello che si pensa con tale parola, ma si passa all'esperienza, e la parola, con le poche note che le sono annesse, deve costituire solo una designazione, e non un concetto della cosa...» La parola non ha dunque la funzione di esprimere la vera essenza di questa cosa. In tal modo Kant ha escluso preliminarmente la definizione per la stragrande maggioranza delle parole. D'altro lato, dove si tratta veramente del concetto in senso forte, enfatico, dunque dove deve esistere una sostanziale coincidenza fra il concetto e la cosa, esattamente in questo caso Kant ha messo in dubbio il procedimento della definizione. Proprio Kant, il teorico dell'a-priori, che parla di concetti a priori, innati e originari della ragione, porta tanto avanti la sua critica da mettere in dubbio la definibilità di questi suoi concetti centrali. Per inciso, è questo un esempio dell'incredibile onestà e coerenza di Kant. È facile che un pensatore dia prova di onestà finché parla onestamente contro altri e convince altri della loro mancanza di verità ed esattezza; ma io penso che l'onestà di un pensiero comincia esattamente quando essa si rivolge contro questo stesso pensiero, ed è in un certo senso dolorosa. Di essa ha dato appunto prova Kant, in una misura straordinariamente alta: «In secondo luogo, per parlare esattamente, neanche un concetto dato a priori può essere definito»; ed egli cita le piú famose categorie della filosofia teorica: la sostanza, e cioè l'essere stabile e costante delle cose, e la causa, e le categorie morali (che derivano ancora una volta da Aristotele) del diritto e dell'equità. «Poiché [e qui Kant si esprime in un linguaggio del tutto arcaico, nel linguaggio della filosofia leibniziana, nella quale è cresciuto]

[3] *Ibid.*, pp. 493 sg. [trad. it., pp. 575 sg.].

io non posso mai essere sicuro che la chiara rappresentazione di un oggetto dato (ancora confuso) è stata sviluppata dettagliatamente, se non so che essa è adeguata all'oggetto. Ma poiché il concetto di quest'ultimo, cosí come è dato, può contenere molte rappresentazioni oscure, che noi nell'analisi trascuriamo, anche se in pratica ce ne serviamo continuamente, cosí la completezza dell'analisi del mio concetto è sempre dubbia, e può essere resa solo probabile, con molteplici esempi opportuni, ma non mai apodittica. Invece dell'espressione "definizione", – prosegue Kant, – io preferirei usare "esposizione", che resta sempre cauta, e che il critico può far valere fino a un certo punto conservando nello stesso tempo dei dubbi quanto alla completezza dell'esplicazione. Dunque, poiché non è possibile definire né i concetti empirici né quelli a priori, cosí non restano che i concetti arbitrariamente pensati, su cui si possa tentare questa operazione»[4]. Concetti arbitrariamente pensati, e cioè «costruiti da me», sono per Kant quelli della matematica, per i quali egli afferma la possibilità di una definizione adeguata, dal momento che il significato attribuito alla parola in questione dipende da me, e cioè dalla mia stessa definizione. Ma ciò è per l'appunto escluso nel caso delle parole empiriche o delle parole che si riferiscono a concetti essenziali, le quali devono avere un senso obiettivo. Già di qui potete dunque vedere come la filosofia critica abbia straordinariamente limitato il concetto della definizione. Kant ne trae esplicitamente la conseguenza «che in filosofia [e vi prego veramente di considerare bene e imprimervi in mente queste parole; anche il vostro lavoro nel campo delle scienze particolari ne trarrà vantaggio, se vi libererete da quella fede superstiziosa nella definizione che continua a dominare nella coscienza priva della dimensione filosofica] non si deve imitare la matematica e premettere la definizione, salvo che in via di semplice esperimento»[5]. Con questo non intendo affatto sfuggire all'esigenza di un'elaborazione concettuale della filosofia e quindi anche di una elaborazione

[4] *Ibid.*, p. 494 [trad. it., pp. 575 sg.].
[5] *Ibid.*, p. 495 [trad. it., p. 577].

concettuale della terminologia filosofica, solo che non si può liquidarla burocraticamente premettendo definizioni sbrigative. Può essere addirittura considerata una prova dell'autenticità di una filosofia, il fatto che le riesca di approdare a definizioni stringenti nel corso del suo dispiegamento, del suo proprio sviluppo. Se queste definizioni scaturiscono dalla totalità di un pensiero che si sviluppa, e in cui acquistano il loro valore di posizione, è qualcosa di decisamente diverso che se sono poste all'inizio del pensiero e all'inizio della riflessione filosofica in modo atomistico e piú o meno meccanico. È interessante notare come nella storia moderna filosofi delle scuole e tendenze e anche delle epoche piú diverse si trovino peraltro d'accordo su questo punto, dopo tutto importantissimo. Il pensiero di Nietzsche, che come è noto non ha avuto molta comprensione per Kant, ma molte parole di scherno, corrisponde al passaggio della *Critica della ragion pura* da noi citato, anche se probabilmente egli non l'ha mai letto. Dice Nietzsche: «Una volta si definiva perché si credeva che ogni parola, ogni concetto contenesse implicitamente una somma di predicati che si trattava soltanto di estrarre. Ma in una parola si trova solo un'indicazione molto vaga e incerta: si definisce ragionevolmente solo per dire che cosa si vuole che si intenda con una parola, e si lascia che ciascuno delimiti nuovamente il senso di una parola dal proprio punto di vista: la parola non è impegnativa»[6]. In queste parole di Nietzsche buono e utile è lo scetticismo contro il procedimento meccanico della definizione; ma nello stesso tempo egli prende la cosa troppo con comodo, perché fa veramente come se non ci fossero altri concetti che quelli interamente arbitrari e convenzionali. Nel linguaggio della storia della filosofia, possiamo dire che Nietzsche rappresenta una forma estrema di nominalismo, e cioè della concezione secondo cui i termini non sono altro che *flatus vocis*; e quindi egli nega al concetto qualsiasi realtà propria o vita propria nei confronti della coscienza che lo pensa; solo che cosí facen-

[6] FRIEDRICH NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, IX, München 1923, pagina 361.

do fa torto allo spirito del linguaggio e alla sua obiettività, di cui la sua opera offre tuttavia una testimonianza cosí grandiosa. Là dove egli procede in modo un po' feudale e dispotico, si cela un problema assai decisivo; di esso si tratta, e non dei semplici vantaggi o svantaggi offerti dalla definizione. Ma per non fare a mia volta torto a Nietzsche, in questa polemica, vorrei ancora dirvi qualcosa. Una cosa apparentemente cosí logica come l'atteggiamento nei confronti della definizione, e quindi nei confronti della terminologia filosofica in genere, non dipende soltanto dall'umore o dall'arbitraria opinione dei filosofi; vi si riflette, invece, la concezione filosofica fondamentale dei pensatori, ad esempio in Kant il criticismo, in Nietzsche la sua filosofia della vita. Se ve ne do la prova, forse mi riuscirà anche di farvi capire la piú profonda ragione di quell'avversione per la definizione cristallizzata e i metodi che le sono connessi che è stata espressa da Nietzsche, e che – devo ammetterlo – io non posso non condividere senza riserve. «Ben diversa, – dice Nietzsche, e qui potete vedere la vera ragione per cui egli contesta questo pensiero che misura, delimita e fissa: non si rende giustizia alla vita della cosa, anzi alla vita stessa, se si inchiodano i concetti a un significato determinato e fisso, in omaggio all'idolo della nettezza e univocità, – ben diversa è la forza e mobilità che occorre per mantenersi saldo in un sistema incompiuto, con prospettive libere e aperte, da quella che basta a chi è chiuso in un mondo dogmatico»[7]. Occorre una forza maggiore: in altre parole, Nietzsche diffida della definizione per la stessa ragione per cui diffida del sistema; poiché vede in entrambi la pretesa che quei concetti che il nostro spirito semplicemente impone alla realtà per darle ordine corrispondano invece necessariamente e a priori alla struttura, alla natura della cosa stessa. Ma secondo Nietzsche questa credenza è superstiziosa, ed egli pensa invece che la cosa stessa sia come si dice irrazionale, e quindi non possieda affatto, in se stessa, quest'ordine e questa determinatezza che le sono attribuiti dal sistema e dalla sua cellula, da quella cellula ger-

[7] *Ibid.*, XVI, pp. 51 sg.

minativa del sistema che è la definizione. Alcune altre citazioni vi apriranno l'accesso a questa dimensione del problema della definizione filosofica: «Ci sono teste schematiche che credono che un complesso di pensieri sia *piú vero* se può essere inserito in schemi o tabelle categoriali precedentemente disegnati. I casi di autoinganno in questo campo sono innumerevoli, e vi sono compresi quasi tutti i grandi "sistemi". Ma il *pregiudizio fondamentale* è che l'ordine, la controllabilità, la sistematicità debbano inerire al *vero essere* delle cose, mentre viceversa il disordine, la caoticità, l'incalcolabilità sarebbero solo il prodotto di una conoscenza falsa o incompleta del mondo – insomma un errore –; questa convinzione è un pregiudizio morale, derivato dal fatto che la persona veritiera, attendibile è un uomo dell'ordine, delle massime, e in tutto il suo comportamento appare calcolabile e pedante. Ma in realtà è del tutto indimostrabile che l'in-sé delle cose si comporti secondo questa ricetta dell'impiegato modello»[8]. Dunque, se fin dall'inizio suscito in voi un senso di diffidenza verso la definizione in filosofia, lo scopo che mi propongo è solo di fare in modo che se vi occupate di filosofia diventiate davvero degli uomini pensanti indipendenti e autonomi (secondo quella che di solito è soltanto una frase vuota), e che fin dall'inizio prendiate chiaramente coscienza del fatto che la filosofia è l'opposto dell'attività di un burocrate del pensiero.

Al problema della definizione vorrei ancora aggiungere qualcosa che mi pare singolarmente caratteristico della situazione contemporanea. Proprio a causa del loro carattere in certo modo arcaico, scolastico, le definizioni sono a poco a poco cadute in un certo discredito, sicuramente non da ultimo grazie a Nietzsche. Ma hanno nondimeno lasciato le loro tracce, anche nella scuola fenomenologica e ontologico-esistenziale, anche se essa pretende di poter evitare di definire i concetti in quanto si limiterebbe alla pura descrizione dell'essenza di ciò che è espresso da un concetto, senza che il carattere convenzionale di tale operazione venga in primo piano. Se leggete tali scritti, per

[8] *Ibid.*, pp. 53 sgg.

esempio quelli di Heidegger, incontrate termini tecnici che sono anche usati in tale contesto. Poiché un concetto della filosofia è o può essere un termine tecnico anche se è tedesco, non solo se è una parola straniera. Ad esempio le parole che usa Heidegger sono molto lontane dall'uso linguistico che si suol fare delle stesse parole; ma anche se sono neologismi e se sono scelte in modo che apparentemente non hanno nulla a che fare con la terminologia filosofica tradizionale in realtà hanno proprio tutte le caratteristiche dei termini specialistici. Chi ha un udito abbastanza fine, può sentire abbastanza spesso il loro suono stridente, che denuncia come l'onesta e semplice parola straniera che starebbe propriamente al loro posto sia stata impedita solo perché il lettore non possa farsi dei cattivi pensieri. Ora, in questa specie di criptoterminologia contemporanea – come vorrei chiamarla –, che pretende di non essere una terminologia, ma un'esperienza immediata attinta interamente dal nostro proprio linguaggio, voi troverete continuamente una figura assai caratteristica: la negazione. Voglio dire la negazione terminologica: si dice dunque che per amor del cielo questo concetto non è questo e quest'altro, che per amor del cielo l'essere non è l'ente. Basta aprire un testo di Husserl o di Heidegger, per ritrovare continuamente questa assicurazione, che un termine non è quello che si potrebbe pensare se ci si attenesse semplicemente e un po' ingenuamente al primo e naturale significato del termine stesso. Non posso rinunciare, in questo caso come psicologo (e penso che questo sia del buon Nietzsche), a inculcarvi una certa diffidenza nei confronti di tale abitudine. In un bellissimo lavoro sulla negazione Freud ci ha insegnato che in genere il gesto troppo zelante della negazione indica che proprio ciò che è negato è tuttavia presente nella realtà psicologica, celato dietro di esso, come accade quando una persona sottolinea con zelo esagerato che le sue parole non avevano affatto il senso che viene loro attribuito[9].

[9] La figura della negazione è stata sviluppata da S. Freud nel lavoro *Die Verneinung* (*Gesammelte Werke*, XIV); le corrisponde quello che Adorno chiama anche qui il gesto della *Verleugnung*, anche se in Freud *Verleugnung* non è sinonimo di *Verneinung*.

Mi pare che questa diffidenza psicologica possa anche essere applicata all'uso linguistico della filosofia, soprattutto quando da parte di filosofi contemporanei si sottolinea con tanta premura che certe determinazioni che appartengono alla sfera dell'essenza o dell'essere non hanno assolutamente nulla a che fare con il mondo empirico, con qualche contenuto concreto, con l'esistenza fattuale. Quando si afferma e sottolinea cosí energicamente questa differenza, senza che essa risulti dalle parole stesse, e anzi le parole rimandano proprio a ciò che tali affermazioni negano loro, è allora giustificato il sospetto che in queste parole si celi appunto il significato negato. Di conseguenza non bisogna prestare troppa fede a queste assicurazioni. Nella filosofia le definizioni sono dunque un momento, un momento di passaggio, vorrei quasi dire un prodotto secondario bello e molto felice. Ci sono ben poche cose che per un filosofo siano piú belle di una definizione felicemente riuscita: ma questo non significa che le definizioni siano gli strumenti della filosofia. Non bisogna però credere che basti abbandonare la prassi definitoria e affidarsi al cosiddetto linguaggio vivo, perché le cose vadano meglio; poiché non ci si può neppure affidare alle parole quali ci sono messe in mano dalla lingua parlata quotidiana. Prenderò come esempio i concetti di idealista e realista. Se nel corso di una conversazione dite di un compagno: «È un idealista», quello che intendete dire – se conosco bene il vostro modo di parlare e se non siete ancora stati troppo corrotti dalla filosofia – è che si tratta di una persona a cui importa poco di trovare una posizione economicamente ben retribuita, e che preferisce accettare le modeste prospettive di un filologo, per occuparsi, come crede, in ogni caso agli inizi dei suoi studi, di quelle cose con cui può identificarsi e con cui ha qualcosa in comune. Realista è allora uno che dice: «Questo non ha nessuno scopo; devo pensare a farmi strada nella vita». Questi concetti, che non è affatto possibile espellere ad arbitrio e proibire alla gente di usare, dall'alto della propria cultura, hanno assai poco in comune con i concetti filosofici di idealista e realista o di idealismo e realismo, anche se, nuovamente, non si può neanche dire semplicemente che non hanno

assolutamente niente a che fare con essi. Il realista è un uomo che si uniforma alle cose e regola su di esse il proprio comportamento, mentre l'idealista è colui che tiene fermo alla propria determinazione umana e sostiene la sua libertà nei confronti del mondo delle cose. In Fichte, ad esempio (penso che questa abitudine linguistica risalga propriamente a lui), potete trovare qualcosa di simile, solo che per lui l'antitesi dell'idealista non si chiama realista, ma dogmatico; tale è colui che non si basa sulla viva produzione degli oggetti, ma sulla loro forma fissata, sulle «cose». Questa distinzione terminologica di Fichte potrebbe essere forse intesa come la prima espressione della scoperta di ciò che si può chiamare coscienza reificata, e che in effetti costituirebbe l'estrema antitesi ad una coscienza filosofica. Ma considerate i concetti filosofici di idealismo e realismo: subito vedete come il realismo sia la concezione secondo cui le cose sono quali sono in sé, e la nostra conoscenza raggiunge la verità se si identifica con la percezione ingenua delle cose, nella loro apparenza immediata, mentre secondo la concezione dell'idealismo il mondo dei fenomeni è un prodotto delle forme della nostra coscienza. Allora sarà già relativamente difficile stabilire una connessione fra questi concetti di idealismo e realismo e ciò che si intende comunemente per idealista e realista. La difficoltà della terminologia filosofica è intimamente connessa col fatto che da un lato la filosofia non è un settore del sapere e neanche, piú semplicemente, una disciplina scientifica fra le altre, ma è precisamente il tentativo di sottrarsi al pensiero reificato, settoriale, mentre d'altro lato non può sfuggire alla regola della divisione del lavoro, alla cristallizzazione, e quindi non può fare a meno di creare un linguaggio fisso, una terminologia fissa. Un esempio molto piú estremo è costituito dalla parola «concreto» nel significato che ha nella filosofia hegeliana. Nel nostro linguaggio quotidiano noi usiamo il termine «concreto» pressapoco nel senso in cui Aristotele usa il concetto del «questo qui», del «τόδε τι», o in quello che ha il concetto dell'«haecceitas», del «qui-e-ora» nella terminologia scolastica, e cioè con il significato della singola cosa determinata, individuata nello spazio e

nel tempo. Per la coscienza ingenua il concetto di «astratto» ha quindi il significato opposto: astratte sono le determinazioni che sono estratte da questi fenomeni che si manifestano qui e ora e sussunte sotto al concetto. Nella terminologia hegeliana il concetto «concreto» significa letteralmente il contrario di quello che ho appena detto (dove potete vedere quanto e quanto paradossalmente la terminologia filosofica possa allontanarsi da quella corrente). Stranamente, nel suo uso della parola «concreto» Hegel si richiama al suo significato etimologico: *concretum*, da *concrescere*, è ciò che è cresciuto insieme, è il concresciuto in antitesi al separato. In Hegel il concreto è dunque il tutto (mi permetto di usare questa formula per dare maggior risalto al suo pensiero, anche se in Hegel non ci sono definizioni del genere, per i motivi che vi ho esposto oggi). Mentre astratti sono proprio il singolo, ciò che è isolato, il singolo momento – per esempio la soggettività isolata e indipendente dagli oggetti di cui si occupa, o, d'altro lato, le pure cose, indipendentemente dai momenti della mediazione da parte del pensiero che vi sono sempre contenuti. Dunque, ciò che noi chiamiamo abitualmente concreto, ciò che ci troviamo di fronte qui e ora come isolato, singolo, sparso, e anche noi stessi, in quanto ci contrapponiamo altrettanto isolatamente a queste cose sparse, queste che secondo il linguaggio abituale sono realtà concrete per Hegel sono l'astratto. Viceversa, ha diritto all'espressione «concreto» solo il tutto in cui tutti questi momenti sono concresciuti, in cui essi sono connessi gli uni con gli altri e organizzati strutturalmente in sua funzione. Ora, la necessità di dire queste cose è certamente una delle difficoltà dello studio filosofico; e credo che di fatto ciò non accada molto spesso. Se volete rendervi conto del motivo per cui, se non avete una formazione filosofica, e tuttavia vi interessate di filosofia, com'è giusto, ciò vi riesce cosí difficile, esso consiste, in parte, in questo semplice fatto, che in certe circostanze il contenuto che i termini possiedono in filosofia contrastano col significato che essi hanno di solito per voi. Analogamente a quanto accade nel linguaggio comune, anche in Hegel l'espressione «concreto» indica qualcosa di mol-

to positivo, mentre viceversa l'astratto, e cioè quello che prescinde dalla vita, è qualcosa di negativo. La conoscenza astratta è una conoscenza che non possiede veramente la sua cosa, che non coincide veramente con la sua cosa. Ciò che Hegel considera come l'unificazione dei momenti e che per lui è il concreto, può essere solo opera di tutta la filosofia, e non può consistere in qualche determinazione isolata e singola. Ciò significa che poiché tutta la filosofia hegeliana crede di possedere la verità solo nel concetto della totalità, mentre per essa nei singoli giudizi non c'è verità affatto, il concetto di concreto viene ad acquistare il significato di coincidere con la verità. In Hegel ci sono formulazioni come: il vero è il concreto. Donde potete vedere come il movimento della filosofia nella sua terminologia sia insieme un movimento critico nei confronti della lingua parlata quotidiana.

10 maggio 1962.

3.

Da un lato vi ho mostrato quanto siano problematiche le definizioni in filosofia. Ho constatato che anche in giurisprudenza c'è un vecchio principio che afferma che ogni definizione nel diritto civile è pericolosa: «Omnis definitio periculosa est in iure civili», se ben ricordo. D'altro lato vi ho mostrato che fra l'uso linguistico della filosofia, fra la terminologia filosofica, e la lingua nel suo uso comune e quotidiano devono esistere differenze decisive. Ciò appare un po' sconcertante. Inoltre sono tenuto a darvi un'indicazione, un consiglio. A questo proposito posso forse richiamarmi a un'esperienza che ho fatto quando sono emigrato in Inghilterra. Le mie conoscenze della lingua inglese erano singolarmente modeste. Era cosí necessario che imparassi l'inglese quanto piú rapidamente possibile. Lo feci leggendo innumerevoli romanzi gialli, senza usare il vocabolario. Ora io credo che per entrare nella terminologia filosofica potrebbe essere opportuno un procedimento del genere. Una volta Walter Benjamin ha definito il linguaggio filosofico come una sorta di linguaggio di ruffiani, di gergo segreto di bricconi matricolati. Se ci si rende conto di questo carattere sciamanico della terminologia filosofica, del «sorriso dell'augure» che le è immanente, se si indica questo suo momento come un pericolo e si cerca di superarlo attraverso la riflessione, è forse meglio che montare in superbia e fare come se non esistesse questo problema, che tuttavia, per esprimerci in termini piú eleganti, si identifica col problema del privilegio culturale.

Se si incontra la stessa espressione innumerevoli volte,

alla fine si sa che cosa l'espressione significa, e non lo si sa solo in modo astratto, non solo nel senso concettuale piú generale, ma insieme si impara anche ciò che è piú importante per l'uso della terminologia filosofica, vale a dire la qualità strutturale delle parole o il loro valore di posizione. Si impara cosí che queste parole non hanno un significato costante, immutabile, ma si modificano anche secondo il contesto di pensiero e linguistico in cui compaiono. Naturalmente anche questo procedimento ha l'inconveniente che aveva il mio modo di imparare l'inglese: molte cose restano vaghe e indeterminate, ed è assai facile sbagliare. Ma mi sembra che questo svantaggio sia piccolo, in confronto al vantaggio di stabilire fin dall'inizio un rapporto vivo e diretto con la terminologia filosofica. Credo dunque che realmente – a prescindere dalle riflessioni teoriche che esponiamo qui – il modo migliore di entrare nella terminologia filosofica sia quello di leggere i testi filosofici, e di ricavare il significato preciso di un'espressione – qualora essa sia inconsueta, o non riusciamo a farcene un'idea del tutto esatta – dal contesto in cui si trova. A favore di questo procedimento sta anche il fatto che nella diffusa opposizione contro la terminologia filosofica si può anche avvertire qualcos'altro. La filosofia ha la proprietà di allontanarsi dalla cosiddetta vita immediata, reale, di produrre una sorta di estraniazione. Ogni persona che vive in modo semplice, ingenuo e spontaneo e rivendica il diritto di farlo, ha anche una certa tendenza a ribellarsi, se la si vuol privare di questa immediatezza. Ciò si esprime assai spesso nel fatto che si trasferiscono sulla terminologia resistenze che hanno il loro vero obiettivo nella filosofia, poiché la filosofia disturba l'immediatezza della vita in un modo che è avvertito con disagio, e che in certi casi può anche avere delle conseguenze negative. Per l'opposizione contro quello che è chiamato il linguaggio tecnico della filosofia può dunque valere in un certo senso il proverbio che si batte il basto per battere l'asino. Le accuse di eccessiva complicazione e sottigliezza che si rivolgono assai spesso ai termini filosofici – torneremo ancora su questo punto nel corso di alcune, poche

considerazioni storiche che ci proponiamo di fare – in realtà si riferiscono in larga misura a ciò che la filosofia pretende dal pensiero: essa esige da quest'ultimo un grado di differenziazione ben diverso da quello che si richiede nella vita comune, e non compensa nemmeno questa differenziazione con la sicurezza e definitività delle distinzioni acquisite. Anche dal punto di vista del vostro rapporto con la terminologia filosofica è bene che riflettiate su questo aspetto della difficoltà e della resistenza emotiva che ostacolano l'accesso alla terminologia filosofica.

Ora vorrei affrontare alcune questioni storiche. Potete chiedermi a quale terminologia voglio propriamente introdurvi, dal momento che ci sono molte terminologie filosofiche e che esse cambiano secondo le diverse filosofie, come vi ho spiegato. Io vorrei partire dalla terminologia kantiana, che in ogni caso ha esercitato la piú forte influenza sulla tradizione della filosofia tedesca, e che, diversamente da altre terminologie, piú antiche, ancora oggi può essere direttamente adottata dall'esperienza filosofica vivente; infine essa possiede ancora un terzo vantaggio, quello di essere relativamente immune da neologismi e nuovi vocaboli coniati ad arbitrio, anzi, di attenersi persino, in una certa misura, alla terminologia filosofica del passato. Chi si è impossessato – poniamo – della terminologia della *Critica della ragion pura*, non dovrebbe incontrare nessuna particolare difficoltà di fronte alla terminologia della filosofia moderna; e del resto dobbiamo aggiungere che ogniqualvolta usa ancora espressioni remote, latine, secondo l'abitudine in uso nella scuola wolffiana, Kant ha la consuetudine assai commovente di indicare tra parentesi l'equivalente tedesco di tali espressioni. Anche in questo senso, dunque, Kant ha facilitato le cose ai suoi lettori, in contrasto ad esempio con Hegel, e rivelando quello che vorrei chiamare un intento didascalico e divulgativo illuministico; in Kant si può ancora rintracciare qualcosa di quell'unione fra il maestro e l'illuminista che era sostanziale nell'epoca di Pestalozzi, ma che nel corso del tempo è cambiata troppo radicalmente.

Ho detto che la terminologia filosofica ha carattere es-

senzialmente storico, e sarebbe molto allettante provare a scrivere la storia della filosofia non tanto come una storia di tesi, di idee o di sistemi, quanto come storia della terminologia, poiché in questa storia si esprime, si deposita ciò che in un certo senso è piú importante delle dottrine dei singoli filosofi: si deposita l'interesse, quello che è il nucleo essenziale delle singole filosofie, l'argomento che veramente importa. In questo modo non si vedrebbe solo che cambiano i termini – ovviamente essi cambiano, sebbene molto lentamente e spesso solo attraverso secoli –, ma soprattutto apparirebbero le tensioni che esistono fra le idee e i termini. Si vedrebbe – e sarebbe l'aspetto attraente di questa storia – che le parole sono in larga misura conservate, ma assumono significati diversi, e ciò con una certa continuità e una certa necessità; soprattutto nel senso che in genere concezioni filosofiche nuove e molto critiche non riescono a fare a meno dei termini invecchiati perché non ce ne sono a disposizione altri. I momenti critici della filosofia, i suoi punti nodali si esprimono in questo uso terminologico. Ad esempio nel concetto di sostanza, che è stato bensí dissolto dal nominalismo nel suo intero sviluppo, ma che svolge una funzione decisiva nella filosofia razionalistica classica, nei suoi tre esponenti piú famosi. Già nel primo, in Descartes, esso è stato decisamente modificato nei confronti del concetto aristotelico, secondo cui la sostanza è una forma oggettivamente esistente. Tutto ciò dovrebbe essere sviluppato da una storia del genere. Una storia della terminologia filosofica esiste, almeno in compendio; è stata scritta da Rudolf Eucken, che prima della prima guerra mondiale era uno dei piú celebri filosofi tedeschi, ed è anche stato – detto tra parentesi – il maestro di Max Scheler. Questo libro è apparso nel 1879, col titolo: *Storia della terminologia filosofica in compendio*[1]. Nelle sue esposizioni particolari, soprattutto nei cataloghi di termini che accumula, si basa sostanzialmente sulla *Storia della logica in occi-*

[1] RUDOLF EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt von R. E.*, Leipzig 1879. Ristampa invariata Hildesheim 1960.

dente di Carl Prantl[2], un libro che ha già superato i cent'anni, ma di cui è uscita la ristampa fotostatica nel 1957. Non è solo una storia della logica, ma una delle migliori introduzioni alla storia della filosofia in genere, che vorrei raccomandarvi accanto a quella di Johann Eduard Erdmann. Credo che i libri che ho indicato siano quelli in cui si può trovare il maggior aiuto per il nostro problema. Però il libro di Eucken non deve essere sopravvalutato; è propriamente un agglomerato di giudizi enunciati dall'alto e spesso alquanto sommari sulle prestazioni terminologiche dei «grandi pensatori» (è questo un concetto che Eucken ha usato con grande ingenuità e corrispondente successo), e d'altro lato appunto una serie di cataloghi dei termini dei singoli pensatori. La principale mancanza di questo libro – mancanza che è caratteristica della sua epoca – è la quasi totale incomprensione per il lavoro filosofico della scolastica, che è veramente originale e decisivo per la nostra terminologia, ma che in Eucken appare invece come una semplice rimasticatura piú o meno meccanica ed eclettica dell'aristotelismo. Egli non vede le esperienze originali che si sono sedimentate nel pensiero scolastico, come non vede le profonde relazioni che legano la scolastica con l'ordinamento feudale che allora si stava già indebolendo, e che ovviamente conferiscono al pensiero gerarchico della scolastica un accento a priori completamente diverso da quello che si può ritrovare nel modello aristotelico. Ma nonostante queste riserve vorrei dire che Eucken ha colto nella storia della terminologia filosofica, soprattutto nell'antichità, un ritmo che è del tutto caratteristico della struttura storica di questo aspetto della filosofia. Nel pensiero arcaico manca, in genere, una terminologia fissa; non c'è una differenza rigorosa fra il linguaggio filosofico e quello comune, e soprattutto non c'è differenza dai linguaggi delle scienze particolari, in specie da quello delle scienze naturali, della fisica e della cosmologia. Allo stesso modo non c'è distinzione dal linguaggio della giurisprudenza, da cui prende origine un

[2] KARL PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 3 voll., 1855. Ristampa fotostatica Darmstadt 1957.

numero elevato dei nostri concetti filosofici, come ha mostrato Hans Kelsen in un saggio molto importante pubblicato già vent'anni fa nella rivista «Erkenntnis»[3]. Ciò significa che nei primi pensatori non c'è alcuna cristallizzazione terminologica, e questo ha l'enorme vantaggio (che del resto è stato continuamente sottolineato, nella nostra epoca arcaicizzante) che le esperienze del pensiero vi si manifestano in modo piú immediato, meno reificato di quanto accadrà in seguito. Ha però anche un reale svantaggio: poiché si tratta pur sempre di un pensiero speculativo, che peraltro si serve di concetti che derivano dall'esperienza immediata, molto spesso non è affatto chiaro che cosa esattamente si intende; soprattutto non è chiaro a quali sfere le proposizioni debbano essere propriamente riferite. Del resto è probabile che esprimendoci in questo modo ci permettiamo già una proiezione anacronistica, nel senso che tendiamo a esigere una separazione – poniamo – fra significati e proposizioni metafisici e ontologici da un lato e naturalistici, fisici o cosmologici dall'altro, che in questa fase del pensiero – penso ad esempio ai naturalisti ionici – non esisteva affatto. È invece una caratteristica della coscienza di quest'epoca il fatto che queste sfere non si erano ancora separate affatto: la coscienza di una natura autonoma e distinta dallo spirito era allora impregnata di immagini mitiche e magiche, che trovarono poi la loro prima sublimazione concettuale nelle teorie ilozoistiche di questi antichi filosofi presocratici. Ciò contribuisce anche a creare il carattere oscillante e la difficoltà della loro terminologia. Ed è anche la ragione per cui su alcuni di loro (di cui – è vero – non sono rimasti che frammenti) sono stati formulati giudizi come quello che si esprime nel soprannome di Eraclito, σκοτεινός, l'oscuro. Quelli di voi che si sono occupati di storia della filosofia sanno che persino i termini piú importanti di un'opera di cui dopo tutto sono state tramandate parti essenziali, come il poema filosofico di Parmenide – ad

[3] Evidentemente Adorno si riferisce al saggio di Hans Kelsen *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, in «The Journal of Unified Science (Erkenntnis)», vol. VIII, 1939-40, a cura di Hans Reichenbach e Rudolf Carnap.

esempio il concetto di essere – sono oggetto di dispute incessanti e mai del tutto appianabili fra gli interpreti.

A questa fase della terminologia ne succede una che può essere abbastanza legittimo chiamare classica, se con questo termine si vuol dire che i concetti sono già perfettamente elaborati e si sono depurati rispetto alla loro forma mitica rapsodica e ancora impura, ma senza essersi perciò reificati nei confronti di ciò a cui si riferiscono, nei confronti del loro oggetto. Questa fase della filosofia greca viene identificata – in ogni caso secondo la tradizione vigente – con quella di Platone e di Aristotele, che nonostante le famose differenze, nonostante la celebre critica di Aristotele a Platone non è giusto separare e contrapporre l'uno all'altro nel modo radicale in cui ciò è accaduto per molto tempo. Moltissimi dei ben molati termini di Aristotele sono solo perfezionamenti terminologici del non altrettanto molato Platone. Una terza fase sarebbe allora quella in cui la terminologia, una volta formata ed elaborata, sottostà a un processo di reificazione, e cioè viene sempre piú dispensata dal confronto con i propri oggetti e si rende autonoma. In questo modo la filosofia si ridusse piú o meno a operazioni effettuate con i termini e all'interno della dimensione terminologica, senza piú proporsi il suo compito decisivo, e cioè il confronto dei concetti con quello che essi intendono e infine con le cose stesse. Il primo grande esempio di questo tipo di filosofia che troviamo nella storia è la terminologia della tarda antichità, che è stata dominata essenzialmente dalla stoa, ma nelle sue ultime fasi ha anche accolto, ecletticamente, elementi del peripato, e cioè della scuola aristotelica, dell'accademia platonica e dell'epicureismo. Ma la fissazione del linguaggio logico è stata soprattutto opera dello stoicismo. Qualcosa di analogo si è verificato piú tardi con la scolastica, e secondo tutte le apparenze gli sforzi semantici dell'analisi del linguaggio oggi di moda nei paesi anglosassoni, che in buona parte si riducono a distinzioni e analisi terminologiche, rappresentano nuovamente, a loro volta, una sorta di ripristinamento di questo procedimento. Se vi ho detto che la terminologia è essenzialmente un fatto storico, è però ovvio che in questo concetto è sempre

anche contenuto il momento opposto a quello storico, il momento della cristallizzazione. Appunto di contro alla molteplicità di ciò che viene pensato sotto di esso, il concetto è sempre e in primo luogo qualcosa di costante e permanente. Ciò vale anche per le strutture concettuali generali che rappresentano sempre il momento fisso e costante della storia della filosofia. Di conseguenza tutte le filosofie che hanno messo a punto una loro terminologia, tutte le filosofie in cui la terminologia assume un carattere autonomo e porta una specie di accento proprio, hanno anche una siffatta tendenza alla fissità, alla staticità, alla gerarchia. In genere le filosofie completamente terminologiche sono statiche e gerarchiche, mentre le filosofie dinamiche non hanno una terminologia cosí fissa; è questa una delle difficoltà che ostacolano la giusta comprensione di pensatori veramente molto dinamici, ad esempio di Hegel. Si può dire che in Hegel – ed è questa la vera difficoltà terminologica che ostacola la sua comprensione – c'è un continuo conflitto fra l'esigenza di operare con una terminologia stabile e fissa, a cui questo pensiero si vede costretto se vuole esprimersi in forma di sistema, e d'altro lato il suo andamento dinamico, per cui esso vuole propriamente dissolvere ogni determinazione terminologica singola e fissa, e, si potrebbe quasi dire, liberare o guarire la filosofia dalla propria terminologia. Ciò porta assai spesso a certe violenze e prepotenze del linguaggio nei confronti della terminologia, che del resto nel suo tentativo di rendere l'esperienza filosofica dinamica attraverso parole tedesche immediate talvolta anticipa già, stranamente, certe cose di Heidegger. Per esempio, nella terza parte della *Logica* si può incontrare l'espressione «gettato via» [*hinausgeworfen*] in un contesto ontologico. Ma l'interessante è che in Hegel queste parole hanno una funzione del tutto diversa che in Heidegger, poiché non pretendono di possedere un carattere sacro, di affermare un'originarietà in quanto tale assoluta, ma derivano semplicemente dalla necessità di esprimere il momento della non-identità, della differenza da se stessi dei concetti, momento che la staticità e identità della terminologia non riesce affatto a rendere adeguatamente. Si potrebbe dunque dire che in un certo senso

il linguaggio hegeliano esprime l'inadeguatezza della filosofia alla terminologia, cosí come la terminologia aristotelica tiene fermo il momento in cui il linguaggio e la filosofia sono concordi. Relativamente alla struttura storica della terminologia si dovrebbe dire che il nucleo di tutta la terminologia filosofica è propriamente aristotelico – cosí come Aristotele costituisce anche il vertice della terminologia greca: la sua filosofia è stabilmente organizzata e perfettamente elaborata e in sé conclusa; ma d'altro lato essa è talmente dominata dall'idea teleologica del movimento verso un fine ultimo, che la sua terminologia non si è ancora sottratta all'influenza di questo pensiero, di questa metafisica aristotelica, appunto. In questo modo la terminologia è in un certo senso in equilibrio con lo stesso movimento filosofico e corrisponde propriamente a quella che si potrebbe chiamare l'articolazione di un organismo (per usare l'espressione di Hegel), in antitesi alle semplici parti in cui si suddivide un meccanismo. In questo senso la forza terminologica di Aristotele, che persiste ancora oggi, è in connessione con il contenuto e anche col momento storico della sua filosofia; e anche col fatto che in lui c'è una specie di equilibrio fra la speculazione, e cioè i pensieri che si riferiscono al vero essere, e le asserzioni empiriche, e cioè che si riferiscono alle cose disperse. Questo equilibrio permise di elaborare la terminologia filosofica in un certo senso senza soluzione di continuità dalle supreme entità metafisiche fino all'empiria nel suo complesso, senza che l'empiria perdesse il suo riferimento alle supreme categorie filosofiche. Ma questo particolare carattere della terminologia aristotelica, che scaturisce dall'essenza di questa filosofia, come ho potuto soltanto accennarvi, ha anche un'altra conseguenza, quella di renderla particolarmente adatta a ospitare contenuti dogmatici. Essa diventa adatta a esprimere con tutte le mediazioni motivi metafisici in un ordine rigidamente gerarchico, in modo che essi dominino anche l'esperienza viva e immediata; e questa applicazione a contenuti dogmatici della terminologia perfettamente elaborata e in sé conclusa, perspicua, gerarchica di Aristotele costituisce il passo decisivo nella storia della terminologia.

La linea principale della storia della terminologia è determinata dal fatto che le traduzioni di Aristotele e i commenti aristotelici degli arabi in Spagna furono tradotti in latino, e in questo modo la filosofia di Aristotele poté essere recepita dalla chiesa. Poté cosí nascere, nel periodo aureo della scolastica – dove bisogna pensare anzitutto a Tommaso d'Aquino – quella che possiamo chiamare una terminologia filosofica perfettamente elaborata, che corrisponde in certo modo a quella aristotelica, anche se prima di san Tommaso d'Aquino, e cioè nel suo maestro Alberto Magno, la terminologia aristotelica non era ancora stata completamente recepita, per quanto posso giudicare. Nell'ulteriore sviluppo questa terminologia fu elaborata dalla scolastica e venne anche mantenuta dalla filosofia moderna, soprattutto nella sua direzione razionalistica, che di contro al contenuto dell'esperienza insiste sui concetti fissi. Ciò creava un'affinità elettiva fra la filosofia moderna e quel linguaggio concettuale fisso; inoltre, non dobbiamo dimenticare che in un primo tempo essa non poté svilupparsi in modo completamente autonomo, ma era ancora in larga misura soggetta al controllo dei poteri ecclesiastici, e quindi aveva interesse a dimostrare di essere «in buoni rapporti» col cristianesimo, almeno con la scelta dei suoi termini. Naturalmente ciò si esprime soprattutto nei sistemi razionalistici, che nella loro sostanza piú profonda si sono allontanati dal cristianesimo fino al punto raggiunto da Spinoza, in cui la terminologia ha veramente la funzione di attestare, in certo modo, l'innocenza del suo pensiero nei confronti delle istanze esterne. Si può dire che nella terminologia la scolastica è sopravvissuta a coloro che l'hanno vinta nella storia della filosofia, i nominalisti. Probabilmente la sopravvivenza del motivo realistico (e cioè della dottrina della realtà dei concetti) nella filosofia moderna, che è caratterizzata da un permanente conflitto con il motivo nominalistico, deve anche essere ricondotta non da ultimo al fatto che l'assunzione della terminologia ha comportato di per se stessa, a priori, quella che possiamo chiamare la tendenza a simpatizzare con le direzioni realistiche. Invece un nominalismo coerente, che nega l'esistenza in sé dei concetti, non può

affatto ammettere una terminologia, se viene concepito in modo del tutto rigoroso. Analogamente, il nominalismo moderno piú radicale ha potuto, con perfetta coerenza, abolire, propriamente, il linguaggio, sostituendolo con un sistema di segni imitato dalla matematica. Ma finché si usa una terminologia, finché si usano dei concetti si lavora in certo modo contro il nominalismo: questo paradosso potrebbe essere dimostrato soprattutto nelle correnti propriamente nominalistiche della filosofia moderna, e cioè nelle correnti cosiddette empiristiche. Attraverso il grande razionalismo, e soprattutto a opera di Leibniz, in cui la tendenza alla conciliazione col cristianesimo e con tutta la tradizione era particolarmente forte, anche la terminologia aristotelico-scolastica è stata conservata ed è entrata a far parte della filosofia moderna. Kant l'ha accolta e fatta propria. Questo peso proprio della terminologia è stato una sorta di freno che in certo modo ha contrastato lo sviluppo del processo illuministico. Ma nello stesso tempo essa ha avuto un merito inestimabile, quello di salvaguardare il momento dell'autonomia del concetto, che senza di essa sarebbe semplicemente scomparso; poiché una certa autonomia del concetto è già insita nel fatto che senza termini stabili e precisi non sarebbe affatto possibile pensare in modo articolato e coerente. Già di qui potete dunque vedere quanto sia profondo il nesso che lega la storia della terminologia con la storia della filosofia e i suoi problemi. Quando si cerca di eliminare la terminologia – che la si sostituisca con un linguaggio di puri segni o con neologismi, e cioè con nuove formazioni pure e piú o meno arbitrarie, come è accaduto sempre di nuovo nella storia del pensiero –, si rinnega appunto la connessione del pensiero con la continuità storica. Ciò determina a priori la comparsa, nelle idee, di un certo impoverimento, che non torna a loro vantaggio. Il modo assai piú fecondo in cui un pensiero originale può comunicarsi linguisticamente consiste nel collegarsi bensí, da un lato, alla terminologia tradizionale, creando però in essa, d'altro lato, nuove costellazioni, in cui i termini di volta in volta usati assumono una figura e una posizione completamente diverse.

A quanto ho detto vorrei solo aggiungere alcune osser-

vazioni sulla dimensione storica. Il doppio carattere che è proprio della filosofia in quanto insieme è e non è una sezione particolare del sapere, in quanto da un lato è una tecnica del pensiero molto elaborata, in sé conclusa e articolata, mentre d'altro lato è riflessione su tutto ciò che è caduto vittima della divisione del lavoro intellettuale, si riflette nel linguaggio della filosofia, nella sua terminologia. Esso deve essere necessariamente un linguaggio specializzato che si contrappone in quanto tale all'uso linguistico comune, se vuol esprimere con precisione i suoi concetti; ma poiché non è il linguaggio determinato di una scienza particolare, ma si riferisce al tutto, che infine vive anche nell'uso linguistico comune, non si allontana mai interamente da quest'ultimo. I termini filosofici sono invece, in genere, specificazioni, limitazioni, particolarizzazioni dell'uso linguistico comune; e del resto si accordano, in questo, con la tendenza storica del linguaggio, per cui molti concetti che in origine hanno un significato generale nel corso della loro storia ne assumono uno piú particolare. È però vero che nella storia del linguaggio c'è anche la tendenza esattamente opposta, secondo cui il pensiero primitivo ha dei nomi per le singole cose concrete che vengono poi sostituite da significati astratti. Nella storia del linguaggio queste due tendenze si incrociano, e potete anche ritrovarle nella filosofia. Cosí moltissimi concetti generali della filosofia hanno dapprima una radice molto piú specifica, ad esempio nella scienza della natura o nella giurisprudenza. Il carattere relativamente vago della terminologia filosofica di cui vi ho parlato è anche connesso con questa doppia natura della filosofia, con la sua proprietà di essere e insieme non essere una sezione particolare del sapere.

15 maggio 1962.

4.

Ho l'impressione di aver introdotto quest'idea, che la filosofia è e insieme non è una specializzazione, in una maniera un po' rapsodica, e di essere tenuto a dirvi in modo un po' piú preciso che cosa significa questa affermazione. In primo luogo, affinché tutti voi almeno sappiate di che cosa si parla, vorrei solo aggiungere che la filosofia è l'opposto di una specializzazione, o non è una specializzazione, nel senso che si occupa del tutto, e cioè di ciò che non è suddiviso in parti, o, anche, di ciò che non è una conseguenza della divisione del lavoro, ma nello stesso tempo la suddivisione del lavoro, come problema, e le sue conseguenze rientrano senz'altro nel concetto della filosofia. Se la parola «filosofia» è stata tradotta e talvolta ancora oggi è tradotta in tedesco con l'espressione un po' antiquata *Weltweisheit* [1], questa espressione ha almeno il pregio di ricordare fin dall'inizio di questa divisione del lavoro che la filosofia ha a che fare col mondo, ha carattere universale, che, come dice Kant in uno splendido passo, c'è un *Weltbegriff* (concetto universale) di filosofia, e non solo un concetto scolastico: secondo il duplice senso che l'espressione tedesca «Aufs Ganze gehen» ha ancora oggi, la filosofia vuole dar fondo a tutto e ottenere tutto. In questo senso la filosofia non ha carattere settoriale. Ma nello stesso tempo essa è anche e necessariamente coinvolta nella storia delle scienze, e quindi anche nella specializzazione del sapere. È evidente che un dilettante che oggi volesse ancora filosofare in una forma corrispondente, dicia-

[1] [Etimologicamente: *saggezza del mondo, saggezza universale*].

mo, al livello della conoscenza scientifica nel VI secolo a. C., non sarebbe perciò piú vicino alle madri dell'essere. È vero che persino in quella certa attrazione che la filosofia sembra esercitare sugli spiriti non troppo equilibrati è anche insito, naturalmente, questo momento giusto, di verità, che la filosofia ha propriamente il dovere di occuparsi di ciò che altrove la moda ha rigidamente diviso o che è escluso dalle ben rodate regole e norme delle scienze costituite, che dunque essa deve necessariamente guardare alla libertà dello spirito. Questo è vero, e questo momento, vorrei dire in termini hegeliani, deve essere rispettato anche nei prodotti eccentrici e apocrifi di troppo zelanti seminaristi. Ma il punto è che la filosofia non deve situarsi semplicemente al di qua dello sviluppo dello spirito e della società, ma deve accogliere in sé i momenti e il risultato di questo sviluppo. Ma cosí facendo viene anche e necessariamente a cadere sotto un certo concetto restrittivo di specializzazione, che nella sua caricatura porta allo specialista di filosofia che pretende ad esempio di giudicare che cosa è ontologia o che cosa non lo è, come un matematico può giudicare se il concetto di quantità come concetto matematico è legittimo o no – problema che del resto, per quanto ne so io, gli stessi matematici continuano in una certa misura a dibattere. Ma la filosofia anche come non-specialità è portata alla specializzazione da due momenti particolari. In primo luogo da quando c'è filosofia, e cioè da quando c'è un pensiero non piú dogmatico, non piú mitico, una parte sempre maggiore dei suoi concetti e dei suoi problemi le viene portato via dalle scienze particolari. Quello che rimane di questa unità originariamente indivisa, dopo che le altre scienze si sono appropriate di tutto il resto, è allora talmente poco, da assumere a sua volta un carattere ristretto e particolare, cosí da costituire quasi fatalmente, per questo semplice fatto, un settore speciale, vale a dire il ramo o settore di ciò che non rientra in uno speciale settore – tremando continuamente per la paura che anche quello che è rimasto gli sia portato via. Io credo che la filosofia possa sfuggire a questa paura solo se non assume l'atteggiamento di difendere con le unghie e coi denti quello che non le

può essere assolutamente preso; nel momento in cui si difende in questo modo una cosa, come se si trattasse di un possesso impossibile a perdersi, la si è già perduta. Piuttosto la filosofia deve cercare di capire le cose che le sono strappate e le devono essere strappate, cosí come il processo in cui ciò accade, e di sviluppare, in esse, quello che in quel processo di appropriazione è distrutto o va perduto. Nello stesso tempo, per potersi affermare all'interno dell'organizzazione del sapere specialistico la filosofia deve necessariamente elaborare, a sua volta, determinate tecniche, che siano all'altezza delle tecniche dei settori delle singole scienze costituite e non si risolvano in esse. Ad esempio, se la logica resta alla filosofia, come uno dei suoi campi per cosí dire incontestati (ma oggi si pone il problema se la logica in un determinato senso, nel senso della pura tecnica del pensiero, non sia già stata sottratta alla filosofia dalla matematica), la filosofia deve in ogni caso curare di affilare le proprie categorie logiche e di portarle a un livello tale per cui non restino dietro quelle delle scienze particolari; ma in questo modo la logica è anch'essa una specie di scienza particolare. Questo volevo dire, parlando di specializzazione e non-specializzazione.

Dunque la filosofia si specializza nei confronti dell'uso linguistico generale, e proprio il fatto che nella filosofia compaiano continuamente espressioni generali con un significato particolare è straordinariamente indicativo per la terminologia filosofica. Il fatto che la filosofia tragga i suoi concetti dal linguaggio parlato da tutti gli uomini in una misura cosí grande, determina il suo riferimento al tutto; cosí come ad esempio esso può essere stato presente a Socrate, quando si intratteneva sui problemi della filosofia con i cittadini di Atene per le strade della città, poiché sono problemi che toccano tutte queste persone e che possono anche essere trattati nel loro linguaggio. Il processo della specializzazione colpisce anche questi termini, queste parole che Socrate ha ancora usato in strada vengono ristrette in una maniera specifica. In questo modo escono dal linguaggio comune, diventano parole straniere, anche se filologicamente non lo sono affatto, semplicemente attraverso questo momento della specializza-

zione, in cui una parola viene fissata in un significato particolare che si contrappone a quello piú mobile e fluttuante che possiede nella lingua viva e parlata. Si verifica allora questo fenomeno della cristallizzazione del linguaggio filosofico in una terminologia particolare, che porta infine – senza che si possa indicare astrattamente il punto preciso e la ragione del passaggio – alla reificazione di questo linguaggio, e cioè veramente alla filosofia come una sorta di gergo. Le obiezioni contro la filosofia e il suo linguaggio, che oggi sono davvero volgari e che potete udire dappertutto, sono connesse con la stessa filosofia in un modo insolitamente profondo. A questo proposito vorrei leggervi due passi di Diogene Laerzio, che è la piú importante fonte per la storia della filosofia antica che noi possediamo; Diogene Laerzio riferisce sulla vita e sulle opinioni di famosi filosofi e tramanda la piú cospicua raccolta di compendi di antiche dottrine che ci sia rimasta[2]. Ora contro lo stesso filosofo che viene chiamato «divino», e che secondo l'opinione generale è perfettamente chiaro e trasparente anche nel suo linguaggio, contro Platone, che fin dagli antichi tempi è stato considerato come il filosofo che piú si è distinto nell'arte del linguaggio (sebbene a torto secondo Nietzsche), Diogene Laerzio ha sollevato obiezioni che non sono molto diverse da quelle che un professore di logistica oggi potrebbe muovere contro Hegel. Si legge nel terzo libro: «Per quanto riguarda il suo lessico, egli si serve di parecchi termini, affinché gli ignoranti non possano abbracciare troppo facilmente il pensiero di tutta l'opera»[3]. Da questa antica citazione potete vedere come le cose stiano sul filo del rasoio. Io stesso ho detto che la terminologia filosofica da un certo punto di vista è simile al gergo di una banda di malfattori; nel senso che un certo linguaggio serve ad assicurare ai membri di una determinata scuola il privilegio di impossessarsi della verità, poiché essi soltanto parlano tale linguaggio, mentre gli altri ne restano esclusi. D'altro lato questa de-

[2] DIOGENE LAERZIO, *Vita di Platone*, in *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari 1962.

[3] *Ibid.*, p. 147.

nuncia è puerile, com'è ovvio, e testimonia già del risentimento di un filologo che può soltanto vedere la filosofia dal punto di vista filologico, come qualcosa di fisso e coagulato. Accade cosí che proprio dove sono all'opera i veri impulsi filosofici del pensiero essi siano invece scambiati per espedienti a cui l'autore ricorre per rendersi importante. È ovvio che in questo modo Diogene Laerzio fa a Platone il torto peggiore; poiché la straordinaria ricchezza della terminologia di Platone è connessa col fatto che egli è stato il primo filosofo che abbia veramente cercato di esprimere con un linguaggio consapevole, autocritico e in sé differenziato tutta la molteplicità e varietà della funzione concettuale, e cioè la straordinariamente complessa stratificazione dei concetti, da quelli piú generali a quelli che indicano direttamente le cose singole e isolate. Vorrei dire che l'aspetto positivo della terminologia filosofica e ciò che potete voi stessi imparare dal suo studio consiste nel fatto che questa terminologia rappresenta uno sforzo straordinario nel senso della differenziazione del linguaggio, quale non si ritrova in altri campi, dove non si cerca di determinare le differenze all'interno del rapporto fra l'oggetto e la parola, ma, in genere, le parole sono scelte in modo piú o meno arbitrario e convenzionale. Se prescindete dal linguaggio artistico, il linguaggio filosofico è il solo campo in cui potete imparare che cos'è la differenziazione nel rapporto del linguaggio con l'oggetto. L'altro passo di Diogene Laerzio che volevo leggervi dice: «Egli usa spesso nomi diversi per la stessa cosa. Cosí chiama l'idea anche forma» (εἶδος) «e genere» (γένος: che sarebbe l'universalità logica), «e modello» (παράδειγμα), «e principio» (ἀρχή), «e causa» (αἴτιον). «Usa anche termini opposti per esprimere la stessa cosa. Per esempio, egli chiama il sensibile ente e non ente: ente perché è prodotto di un divenire, non ente perché muta incessantemente. Dice anche che l'idea non è né in movimento né in quiete, e anche che è una e molteplice. E lo stesso è solito fare anche in parecchi altri casi»[4]. Quello che dice Diogene Laerzio è vero e falso insieme, e potete vedere

[4] *Ibid.*, pp. 147 sg.

come le cose siano complicate e imbrogliate per un uomo che vede già la viva terminologia filosofica in certo modo dal punto di vista di una scienza del linguaggio morta, lessicale. Alla lettera Diogene Laerzio ha perfettamente ragione: in Platone tutte queste parole si alternano alla parola «idea», e sono tutte differenti; anche questo è vero. Non sono affatto espressioni diverse per indicare lo stesso significato, ma pongono ciascuna l'accento su una cosa diversa: sul prototipo divino di cui ci si ricorda; sul genere sommo, sul concetto logico piú generale; sul modello, sul modello ideale di cui le singole cose sono imitazione; sul principio originario, che Platone ha preso dalla metafisica presocratica, e infine sulla causa, poiché come è noto le idee di Platone non sono solo trascendenti ai fenomeni, ma sono anche le cause dei fenomeni, che ne partecipano, nel senso della μέθεξις. In questo senso quello che dice Diogene Laerzio è esatto, solo che egli tace, o, com'è probabile, non è piú riuscito a vedere che il concetto platonico di idea è un concetto infinitamente ricco: in quella che Platone chiama idea sono effettivamente contenuti tutti questi momenti, nella loro distinzione, ed essi sono messi di volta in volta in rilievo a seconda dell'aspetto dell'idea che si tratta di sottolineare, nel senso di quel principio della differenziazione linguistica di cui vi ho parlato. Non si tratta dunque di semplici equivoci, ma delle descrizioni di aspetti (stavo quasi per dire potenze, come avrebbe detto piú tardi la corrente mistica che si collega a Platone) che sono attribuiti all'idea e che sono sottolineati a seconda delle circostanze. Agli occhi di uno scrittore della tarda antichità come Diogene Laerzio questo linguaggio è già completamente reificato, egli crede che non si tratti di nient'altro che di una pluralità di parole diverse per indicare la stessa cosa. Potreste forse considerare come un difetto della filosofia di Platone il fatto che essa raccolga sotto il proprio concetto principale e centrale momenti non dirò eterogenei, ma pur sempre cosí poco identici fra loro come i concetti di prototipo, di genere, di modello, di primo principio e di causa. Ma questa filosofia è stata appunto e in primo luogo il tentativo di sviluppare questi momenti gli uni dagli altri e determi-

narli nella loro unità. Dobbiamo aggiungere la considerazione storica che in questa fase della coscienza i due momenti delle divinità olimpiche appunto ora secolarizzate sono viste per la prima volta nella sfera del concetto, ma non possono ancora essere veramente distinti: dalle divinità intuitive sono uscite le idee, e per la prima volta è stata concepita una gerarchia logica costituita dai concetti sommi, piú universali. La filosofia di Platone – e questo è appunto un segno della sua genialità – contiene già il problema che il concetto è inteso sia come il principio di ordine, l'unità delle note di ciò che sussume, che anche come ciò che trascende ogni singolo e ogni concetto generale astratto, e in tal modo è appunto l'idea in senso forte. Dopo che tutta la storia della filosofia si è arrovellata intorno a questo problema è fin troppo facile dire che su questo punto Platone è ancora un po' rudimentale. Ma in realtà ciò che addirittura designa il luogo che l'impostazione platonica occupa nella storia della filosofia è il fatto che la connessione fra quella trascendenza dell'idea, o quello che va al di là della pura astrazione concettuale, e il meccanismo della formazione del concetto sia stata anticipata di colpo, come in un'immensa prospettiva. Parlo di questo argomento perché la critica di quell'antico critico della terminologia vi può già insegnare una cosa importante: nella critica che viene sempre di nuovo rivolta alla terminologia filosofica c'è bensí qualcosa di vero, poiché i termini realmente non hanno la semplicità e unità dei concetti definiti; d'altro lato ciò è connesso con la vita del concetto, con la problematica della cosa stessa. Diogene Laerzio continua a criticare pedantescamente Platone, e dice: «Usa addirittura termini opposti per esprimere la stessa cosa». Sembra di leggere la critica di un positivista moderno alla dialettica. «Per esempio, egli chiama il sensibile ente e non ente: ente perché è prodotto di un divenire, non ente perché muta incessantemente». Verissimo, Platone dice effettivamente cosí. Ma proprio questa concezione degli esseri dispersi insieme come non enti, μὴ ὄντα, è precisamente la concezione della dialettica in filosofia. Proprio questo momento che si sottrae alla stabilità del concetto, questa scoperta, che le disperse cose sensi-

bili da un lato nella loro fattualità sono l'essere da cui partiamo, ma d'altro lato sono soltanto apparenza, sono effimere e quindi non sono (proprio l'accusa che Diogene Laerzio rivolge qui a Platone), è, si potrebbe quasi dire, l'impulso originario che dà l'avvio a tutto lo sviluppo della problematica filosofica. Diventa allora chiaro quanto sia stretta la connessione fra i problemi contenutistici della filosofia e i problemi della sua terminologia. Vale a dire che proprio dove la terminologia filosofica corrisponde alla semplice stabilità di un catalogo alessandrino delle parole, si celano i suoi veri problemi. Cosí Platone dice anche che l'idea non è né in movimento né in quiete, e che è una e molteplice. «E lo stesso è solito fare anche in parecchi altri casi», aggiunge Diogene; egli parla della filosofia come se ne parla quando essa è sfuggita di mano alla coscienza predominante della propria epoca. Ritroverete la stessa forma di ingenuità, solo meno innocente e piú maligna, nel volgare pregiudizio che è oggi diffuso contro la filosofia; e sarei lieto se in questo caso vi venisse in mente Diogene Laerzio, e vedeste che coloro che parlano cosí non sono molto piú assennati di quello storico un po' ingenuo e primitivo. Anche Aristotele, il grande terminologo – e vi ho mostrato perché la terminologia aristotelica in fondo si è conservata fino a oggi, anche se con significati completamente mutati –, non è immune da questi rimproveri che qui sono rivolti a Platone. Cosí il concetto di οὐσία, e cioè dell'essere, in Aristotele è ambiguo, perché talvolta è usato nel senso di quell'ente immediatamente reale, il questo-qui, da cui bisogna partire, se si vuole approdare ai concetti, ma talvolta anche nel senso dell'idea platonica come vero essere, o dell'assoluto, dell'essenza, diremmo oggi. Aristotele si trae d'impaccio, in modo un po' forzato, dicendo che οὐσία è ciò che esiste qui e ora nel senso della genesi, e cioè nel senso dell'effettivo movimento del nostro pensiero, ma che secondo l'ordine ontologico puramente ideale οὐσία è il primo nel senso dell'idea. È questa una separazione un po' forzata di genesi e valore, che del resto è ricomparsa anche nell'età moderna, nella teoria quanto mai singolare dell'ultimo Max Scheler, che da un lato ha voluto spiegare in

termini sociali la genesi delle idee, sostenendo però, d'altro lato, che se si considera il loro valore esse sono una realtà assoluta, esistente in sé, ontologica. In realtà dietro questa ambiguità si cela addirittura lo stesso problema della mediazione, e cioè il problema per cui noi non possiamo mai avere né pensare un ente che non sia determinato, e in esso è già contenuto il concetto – o l'idea; mentre l'idea che non si riferisse a sua volta all'ente, all'esperienza reale, sarebbe veramente un puro nome, un vuoto fantasma. In un'ambiguità come quella della terminologia di Aristotele appare questo problema decisivo, che fino a oggi è rimasto insoluto e che non può affatto essere risolto in un senso o nell'altro, perché probabilmente il problema dell'assolutamente primo è un problema mal posto. Si è quindi concesso che la terminologia di Aristotele è per cosí dire problematica al piú alto livello della metafisica, ma si dimostra invece valida nei principî medi, e cioè nei concetti intermedi, che si riferiscono all'ente concreto in quanto ne sono i principî ordinatori, ma che in tal modo a rigore sono già concetti piú o meno scientifici, e non piú filosofici nel senso forte del termine. Il problema della reificazione, in quanto degenerazione della terminologia, è insito nella sua propria essenza o nell'essenza del concetto. Vorrei spiegarvelo con una semplicissima considerazione filosofica. Non c'è nessun giudizio che dica «A è B» e che sia vero in senso stretto, poiché «A è B» significa, propriamente, che un B, che è qualcosa di diverso da un A, cade sotto un concetto generale che chiamiamo A. Prescindendo dal fatto che questo B cade sotto questo A, ad esempio che il cavallo è un animale, il cavallo ha molte altre determinazioni che non sono contenute nel concetto generale di animale. A sua volta il concetto di animale ha tutta una serie di note relative ad altri concetti, per esempio a quello dell'uomo, che non sono contenute nella specie cavallo, e dunque nella stessa formazione concettuale che è il mezzo della verità. Se non ci sono concetti se noi non pensiamo le cose in modo fisso e determinato, allora non c'è alcuna verità, e cioè noi non pensiamo affatto; ma nello stesso tempo in essa c'è anche un momento di falsità. Ciò porta, storicamente – in un

processo di sempre maggiore logoramento del linguaggio –, fino alla celebre sensazione descritta da Hofmannsthal nella lettera di lord Chandos [5] e nota agli studenti di germanistica, secondo cui sembra che le parole si sbriciolino sulle labbra; non c'è piú una parola che dica quello che veramente vuol dire – e certamente non c'è un altro linguaggio che sia esposto a questa esperienza in misura maggiore di quello filosofico. Si potrebbe dire che il reificato, o il terminologico in senso cattivo, del linguaggio filosofico può ritrovarsi dovunque il pensiero non tiene conto di questa esperienza e i termini sono mantenuti e fissati senza che ci preoccupiamo di vedere se possiamo ancora unirli o meno con un'esperienza siffatta. Donde si potrebbe derivare il compito, per la filosofia e il linguaggio filosofico, di sanare appunto quel torto che la terminologia fa, e non può neanche evitare di fare, alla cosa; ciò significa che la terminologia, che è inevitabile, deve essere usata in connessioni, in costellazioni nuove, dove possa acquistare un nuovo valore di posizione e perdere cosí il suo carattere sclerotizzato. In questo senso si potrebbe dire che la filosofia compie continuamente uno sforzo simile a quello del barone di Münchhausen, che come è noto cercava di uscire dalla palude tirandosi per il codino; la filosofia è lo sforzo del concetto di guarire le ferite che il concetto necessariamente produce. Quando Wittgenstein spiega che bisogna dire solo ciò che può essere detto chiaramente, e tacere di quello che non può essere detto chiaramente, le sue parole suonano molto eroiche e hanno anche, se si vuole, una sfumatura mistico-esistenziale che si rivolge con molto successo agli uomini che si trovano nella condizione psicologica contemporanea. Credo peraltro che questa famosa frase di Wittgenstein sia di un'indicibile volgarità intellettuale, poiché ignora ciò che soltanto importa in filosofia; questa è appunto la paradossalità di tale impresa, che si tratta di dire con lo strumento del concetto ciò che con lo strumento del concetto a rigore non può essere detto, di dire ciò che

[5] HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Ein Brief*, in *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Prosa 2*, a cura di H. Steiner, Frankfurt 1951, pp. 7-22.

è propriamente indicibile. Ora questo è possibile solo attraverso il medium del linguaggio, che è in grado di mantenere i concetti e nello stesso tempo trasformarli attribuendo loro un nuovo valore di posizione. Se la filosofia è davvero filosofia e non è filologia o un puro gioco meccanico, le è essenziale il linguaggio, e cioè la forma in cui i concetti sono esposti. Se una filosofia caratterizzata da grande ambizione e slancio urta contro l'obiezione che la sua forma espositiva è troppo pretenziosa, o addirittura che la sua forma espositiva ha il risultato di nascondere ciò che veramente si vuol dire, dobbiamo osservare che, esclusi i casi di ciarlataneria, la differenza fra il significato puramente concettuale delle parole e ciò che il linguaggio esprime con esse è in verità il medium in cui soltanto si sviluppa il pensiero filosofico. Il modo di procedere a cui abbiamo accennato prima vieta di operare con concetti fissi e chiamare le cose con un nome stabilito, come fanno le scienze particolari; esso è invece possibile soltanto in un medium che non è propriamente concettuale, ma linguistico: lo stile o la forma espositiva. In questo senso nella filosofia il linguaggio o lo stile non è esteriore alla cosa stessa, ma appartiene costitutivamente alla cosa, come è stato sottolineato per la prima volta e con la massima energia da Nietzsche.

Stranamente, in filosofia la terminologia non è sempre un prodotto dei filosofi a cui i termini vengono in genere attribuiti. Come ho già detto, moltissimi termini derivano da scienze eterogenee come ad esempio la medicina ippocratica o l'antica giurisprudenza. Uno dei concetti piú importanti di tutta la filosofia antica, il concetto di ἀρχή, e cioè il principio originario o il primo inizio, che svolgerà una funzione decisiva anche nella filosofia moderna, tradotto nell'equivalente latino «principium» (basta pensare a Descartes), secondo la tradizione è stato introdotto nella filosofia da Anassimandro. Ma nei suoi frammenti il termine non compare affatto. Ora ciò sarebbe impensabile, se questo concetto cosí importante, intorno a cui possiamo dire che ruota tutto il pensiero dell'ilozoismo antico, della filosofia ionica della natura, se questo concetto fosse stato usato da Anassimandro; poiché tutta

questa filosofia è imperniata sul tema dell'ἀρχή, dei principî originari. Il principio di Anassimandro, l'ἄπειρον, l'infinito, è già un concetto relativamente molto spiritualizzato; è assai strano che il filosofo che ha eseguito questa sublimazione nello stesso tempo non abbia affatto elaborato il concetto sulla base del quale si è pensato che essa fosse stata compiuta. Invece il termine «monade» è infinitamente piú vecchio della filosofia di Leibniz, e il concetto di dialettica ha già avuto nell'antichità il doppio senso che possiede nella filosofia a noi piú vicina. Dialettica significava, da un lato, l'arte eristica che era praticata dai sofisti, e cioè la capacità di rendere piú forte il discorso piú debole, come dice Platone, o, come diremmo piú semplicemente, di falsare la verità mediante artifici nell'esposizione; d'altro lato nel concetto platonico di dialettica c'è il significato positivo dell'organo della verità, o addirittura della stessa forma della verità. – Analogamente, il termine dialettica ha un significato negativo ancora in Kant, per cui la dialettica in primo luogo non è altro che la logica dell'apparenza, anche se vorrei aggiungere che anche Kant non si è accontentato di questa prima e un po' rude determinazione. – Nella tarda antichità in genere le espressioni «logica» e «dialettica» sono state usate alternativamente per indicare le discipline logiche.

Ancora due parole sul rapporto della terminologia filosofica col cristianesimo. È vero che il cristianesimo ha conservato tutti i termini, poiché come religione dominante esso non ha tollerato la presenza di una filosofia autonoma al di là di questa religione, e quindi ha adottato i termini già esistenti. Ma nello stesso tempo in tutta l'era cristiana gli stessi concetti non sono gli stessi, o, per esprimerci in termini hegeliani, nell'era cristiana ogni concetto è immerso in un etere completamente diverso, che tutto pervade. La filosofia dell'età moderna e anche quella precedente del Medioevo possono essere dunque capite solo se si tiene conto di questo diverso etere in cui i concetti filosofici sono stati spostati. John Stuart Mill ha osservato che tutta la terminologia cristiana consiste di parole che avevano originariamente un significato generale, e che ne hanno assunto uno specifico nella cristologia. Questa osserva-

zione mi pare molto acuta; poiché la cristologia riferisce di un determinato uomo in un punto determinato dello spazio e del tempo che è stato il divino e l'assoluto nello spazio e nel tempo e che in virtú di questa relazione di tempo ed eternità nell'unico punto in cui si toccano è diventato l'immediata incarnazione dei concetti filosofici. In questo fatto fondamentale è già implicita la sorte subita da tutte le espressioni filosofiche adottate per l'interpretazione del χριστός: private della loro estensione concettuale generale, e riferite a un essere determinato, esse hanno subito acquistato una concretezza completamente diversa e un colore completamente diverso. Ciò è accaduto anzitutto nel caso del concetto di λόγος, che mentre in origine significava la parola o il singolo pensiero fissato nella parola o anche il senso intrinseco di una cosa in seguito è diventato il concetto enfatico dello spirito; ora ciò non sarebbe stato affatto possibile senza il senso personalistico che il concetto ha assunto attraverso l'idea di Cristo. Credo che se cercassimo nell'antichità un reale equivalente del nostro concetto di spirito cercheremmo invano.

17 maggio 1962.

5.

Non mi sono tanto preoccupato di disegnare una storia della terminologia, che dovrebbe necessariamente apparire un po' pedantesca, se fosse svolta indipendentemente dalla storia della filosofia, quanto piuttosto ho cercato di toccare, anche qui, alcuni punti nevralgici, allo scopo di farvi capire certe cose. Per il fatto di essere trasportata nella sfera del cristianesimo l'antica terminologia entrò in un'atmosfera completamente diversa persino quando i concetti venivano nominalmente conservati. Essi vennero ad assumere un altro significato, come vi ho mostrato considerando l'esempio del concetto di spirito, che nei confronti del concetto di parola come di quello di pensiero, che era congiunto col suo equivalente greco, venne ad acquistare un senso di attività e insieme di trascendenza, che si spiega solo tenendo presente la concezione del Dio-uomo; quest'ultimo venne inteso come il λόγος incarnato, e cioè come lo spirito diventato carne, come si legge all'inizio del Vangelo di Giovanni. Inoltre questo legame della terminologia filosofica con il contenuto della cristologia ha ancora un altro aspetto. Mentre da un lato gli antichi concetti venivano cosí ad acquistare una tonalità determinata, dovremmo dire il colore dell'interiorità, della spiritualità e anche della trascendenza, i testi fondamentali del cristianesimo hanno purtuttavia un carattere informativo, descrittivo e narrativo; non hanno carattere riflessivo o non lo hanno nella loro sostanza, in modo che dovunque si affermava il momento della riflessione ciò veniva a costituire una sorta di predominio dei concetti antichi sui contenuti specificamente cristiani. Quando, in

un momento avanzato della sua storia, il cristianesimo fu costretto a riflettere razionalmente su se stesso, proprio per questo il suo rapporto con la filosofia antica e quindi anche con il suo linguaggio, e cioè con la terminologia antica, divenne molto piú intenso. A questo proposito è importante tenere presente che tale processo, che ha poi portato all'elaborazione della terminologia filosofica scolastica e infine anche moderna, è stato fino a un certo punto apologetico. Questa terminologia nacque quando la civiltà medievale aveva raggiunto il suo pieno sviluppo, e cioè in un'epoca in cui l'ordinamento feudale in realtà si stava già dissolvendo. Il pensiero gerarchico cristiano, cosí come il pensiero sociale medievale, non era piú l'espressione immediata e sostanziale della propria epoca, e perciò veniva messo alle strette. È ovvio che il momento dell'ingenua contemporaneità di storia e storia sacra nel periodo di maturità della scolastica non esisteva già piú, come esisteva invece ai tempi di quel re dei goti che quando udí per la prima volta la storia della crocifissione rispose che se egli e i suoi goti fossero stati informati per tempo sarebbero ben intervenuti. Il cristianesimo aveva già bisogno di una giustificazione razionale, di tradursi in filosofia. Questa nascita della filosofia dal seno del cristianesimo, o questa simbiosi di filosofia e cristianesimo, a sua volta non è casuale, ma è appunto funzione della perdita dell'immediatezza, dell'ingenuità della fede, e quindi ha ripristinato quel primato della sfera concettuale greca che è continuato dopo di allora e che costituisce il principale anello di congiunzione fra il mondo moderno e l'antichità. Penso che l'antichità sopravviva assai piú nella forma dei concetti che ci ha trasmesso, che nei personaggi, poniamo, nelle leggende e persino nelle esplicite dottrine che ci ha tramandato. Anche se il contenuto del nostro pensiero è anti-greco, il nostro pensiero è tuttavia determinato dalla filosofia greca, in quanto non può affatto sottrarsi al contatto – sia pure antitetico o dialettico – con quei concetti. A questo contesto appartiene in particolare l'opera di quello scolastico che dopo Tommaso d'Aquino è stato certamente il piú importante per la terminologia, che forse è ancora piú importante di lui; dobbiamo a Gio-

vanni Duns Scoto tutta una serie dei piú importanti concetti filosofici. Ad esempio il concetto di *actualitas*, che naturalmente è la traduzione di un concetto aristotelico, anche se non è stato creato dal «doctor subtilis» in ogni caso è stato da lui introdotto nel linguaggio filosofico. Il fondamentale concetto di *haecceitas*, e cioè del «questo-qui», che potrebbe quasi essere definito il concetto della concretezza in senso pregnante, è stato coniato da lui. Ora vorrei cercare di darvi un'idea della connessione che esiste fra queste creazioni terminologiche e la situazione storica del pensiero. Duns Scoto è vissuto immediatamente prima dell'inizio del nominalismo, e cioè di un pensiero empirico che parte dai fatti e spiega le cose coi fatti. Il nominalismo ha già inizio nel tardo Medioevo, e precisamente col suo discepolo Guglielmo di Ockham. Lo stesso Duns Scoto si trovò di fronte al problema che le nuove funzioni fondamentalmente soggettive che sono essenziali nella conoscenza non potevano piú venire espresse adeguatamente dai concetti tramandati da Aristotele, dalle sue forme sostanziali. Ora la famosa sottigliezza e finezza di distinzione del doctor subtilis consiste anzitutto nel tentativo di tessere una rete terminologica che sia cosí fitta da comprendere anche momenti che a rigore sono già funzioni del pensiero soggettivo, e da farli apparire come differenziazioni dello stesso essere. Di qui anche la sovrabbondanza di nuovi termini che finiscono con -itas e in tal modo alludono sempre a funzioni verbali sostantivate, come ad esempio l'haecceitas. Nella crescente differenziazione di una terminologia che si riferisce a entità reali, e cioè a sostanze, si riflette una coscienza soggettiva che si sta formando. Ma l'attività soggettiva, il pensiero in senso pregnante, si esprimeva ancora nel vecchio linguaggio; e cosí non poteva esprimersi altrimenti che con una differenziazione della terminologia estrema, talvolta spinta fino alla cavillosità. Proprio questo lavoro terminologico della scolastica del tardo Medioevo, che è stata assai spesso denigrata e diffamata per il suo formalismo, in realtà è infinitamente importante, perché in tal modo il pensiero ha imparato sempre piú a differenziare, è diventato capace di distinzioni sempre piú sottili, quali in

origine erano possibili solo negli oggetti sensibili. La differenziazione del pensiero è una funzione che viene acquisita molto piú tardi della differenziazione a opera dei sensi, e senza questa differenziazione terminologica della scolastica sarebbe del tutto impensabile. Ad esempio, se la moderna fenomenologia ci ha insegnato a riflettere sulle differenze piú sottili e a distinguere fra diverse sfumature concettuali, allo stesso modo che l'arte moderna ha imparato a distinguere le sfumature cromatiche, questa capacità è certamente frutto di un pensiero di cui questa terminologia della tarda scolastica ha creato le condizioni di possibilità. Poiché in genere le terminologie filosofiche raggiungono un'importanza decisiva là dove si formano stabili scuole filosofiche.

Esiste una connessione immediata fra la scuola e la terminologia, mentre i filosofi che non pensano a formare scuole o che per natura non possono formare scuole in genere non elaborano neanche una terminologia specifica. In un pensiero cosí eccezionalmente estraneo a ogni scuola filosofica come quello di Georg Simmel non incontrerete qualcosa che si possa chiamare una vera terminologia. Una scuola filosofica significa anzitutto la formazione di determinate tradizioni, entro cui sono tramandati determinati concetti e si continua a elaborare questi concetti, come è già accaduto nell'antica Accademia e nella scuola aristotelica del Peripato. Ma ha anche la sua parte la tendenza della scuola a elaborare dei concetti stabili che possano essere inculcati nella mente dei discepoli; ogni terminologia filosofica ha un momento didattico. È una specie di iniziazione: il vecchio concetto scolastico di filosofia aveva senz'altro ancora qualcosa di esoterico. La terminologia a cui gli allievi venivano cosí assoggettati aveva a priori un elemento disciplinare, con cui essi venivano legati e assoggettati a questo pensiero e a nessun altro. Si spiega cosí quella peculiare tendenza della terminologia filosofica cristallizzata, ad avanzare pretese di potere del tipo piú diverso e infine anche all'autorità retorica, che ha sempre di nuovo portato a ribellioni piú o meno fallite contro il predominio della terminologia in filosofia. Sorgono i termini quando allo scopo vivo di un pensiero se

ne aggiunge un altro secondario ed esteriore rispetto a questo primo – lo scopo della trasmissione di tale pensiero. Questa trasmissione è una funzione della terminologia, che in tal modo è a priori in un certo rapporto di contrasto o di contraddizione col pensiero immediato della cosa stessa. Essa ha cosí qualcosa dei fenomeni di pedagogizzazione che possiamo osservare oggi: il problema di insegnare qualcosa ad altre persone, di trovare i mezzi con cui comunicare e trasmettere loro certe conoscenze, viene a sostituire il problema della cosa stessa o della verità della cosa. Il pensiero come mezzo subentra al posto del pensiero come fine. Questa concezione del pensiero che sembra ed è ritenuta viva e concreta porta proprio ai fenomeni di deformazione, alle deformazioni professionali che si possono constatare nella terminologia filosofica e che si manifestano con la massima forza dove la chiusura delle scuole filosofiche è a sua volta particolarmente forte. Ciò è connesso col fatto che la forma espositiva non è esteriore alla filosofia come lo è alle scienze positive, ma l'esposizione, e cioè il linguaggio, è invece un suo momento centrale. A questo concetto della presentazione ed esposizione filosofica la terminologia è addirittura antitetica, nel senso che in genere il riferimento ad una terminologia fissa dispensa i pensatori dal problema dell'esposizione. Non è un caso che nelle scuole in cui la terminologia è particolarmente rigida, come ad esempio nelle correnti neoscolastiche contemporanee, la propria forma linguistica sia singolarmente insipida e convenzionale, e il problema dell'espressione e configurazione linguistica non si ponga affatto. Quelle che si chiamano in genere dispute scolastiche sono legate a differenze terminologiche minime, come è già accaduto nell'antichità e certamente nel Medioevo. Già nell'epoca della patristica intorno a differenze terminologiche come quella fra ὁμοούσιος e ὁμοιούσιος sono scoppiate le battaglie religiose piú furibonde [1]; e queste hanno spesso avuto conseguenze di portata immensa. Una volta che si è reificata ed estraniata al pen-

[1] Si tratta della disputa intorno al problema se Cristo fosse «della stessa natura» o «di natura simile» a quella di Dio.

siero realmente pensato la terminologia ha sempre la tendenza a diventare una sorta di contrassegno, di distintivo che attesta la professione di un certo credo, di cui essa ha bisogno. Oggi ciò è rivelato con particolare evidenza dalla situazione del pensiero in tutta l'area orientale, dove un uomo è accusato di eresia non appena non usa del tutto esattamente il linguaggio stabilito e sancito dal «Materialismo Dialettico», o anche e semplicemente trascura di avvalersi di certi termini che sono stati consacrati dai padri della chiesa materialistico-dialettica. Non appena uno cerca di pensare in modo veramente vivo e di dare anche espressione a questo pensiero in una forma linguistica propria, sia essa riuscita o non riuscita, subito scatena le reazioni piú furibonde. Fra le denunce che sono state mosse contro Ernst Bloch quando insegnava ancora a Lipsia, ha svolto una parte particolarmente importante l'argomento che egli scriveva con uno stile giornalistico. Questa espressione non si riferiva ad altro che al fatto che egli cerca di esporre il suo pensiero in modo di esprimerne la dinamicità, anziché adottare quella mescolanza di termini fissi e indifferenziazione linguistica che è caratteristica della coscienza reificata in genere. Dicendo questo, vorrei nello stesso tempo mettere in guardia tutti noi dal rischio di assumere un atteggiamento anche solo in minima parte farisaico, e di credere di essere immuni da questo pericolo. Nella nostra area occidentale c'è tutta una quantità di espressioni che risalgono direttamente a Heidegger, oppure, come accade ancora piú spesso, rappresentano la terza o quarta acqua del caffè heideggeriano; chi le usa dimostra in certo modo di essere bravo e corretto e bene intenzionato. Se dunque riflettete sul problema della terminologia filosofica, se nei confronti della terminologia vi comportate come persone libere e autonome e coscienti, e non come l'adepto che è felice se è il solo a sapere che cosa significano tutti questi paroloni, è essenziale che riflettiate criticamente sulla vostra terminologia e adottiate il massimo scetticismo nei confronti di quelle parole con cui ci si qualifica come uno che la sa lunga. Per esempio l'espressione «volto umano» non è piú che la tessera che attesta che colui che la usa è convinto che il mondo in cui

viviamo è un mondo umano e in esso ciò che importa è soltanto l'uomo; insomma, che è d'accordo con questo mondo in tutte le cose essenziali. Un determinato atteggiamento ispirato e ieratico, come di chi solleva gli occhi al cielo, ancora prima che l'idea sia stata pensata, solo per il fatto che il linguaggio pretende di essere qualcosa di superiore, attesta la profondità della convinzione soggettiva, cosí come proclama l'aspirazione a qualcosa di superiore.

Il rapporto dell'illuminismo con la terminologia filosofica è stato fin dall'inizio ambivalente. È stato un rapporto oscillante; questa peculiare oscillazione nel rapporto con una terminologia determinata permane a rigore ancora oggi, in un senso analogo a quello in cui gli argomenti contro la pretesa incomprensibilità e presunzione della terminologia filosofica risalgono fino all'antichità. L'illuminismo nel senso straordinariamente ampio del concetto che comprende le piú diverse correnti a partire da Descartes e Bacone, e che Max Horkheimer ed io abbiamo posto alla base della nostra *Dialettica dell'illuminismo* [2], deve anche credere nella necessità di una rigorosa terminologia nel senso di un ordine scientifico, nella misura in cui sa di essere alleato col pensiero scientifico ed è la traslazione del movimento scientifico sul piano della filosofia. Se si seguono rigorosamente le regole enunciate da Descartes nel *Discorso sul metodo* [3], dove si esige la costruzione di un sistema concettuale senza lacune e distinto secondo il criterio della semplicità e differenziazione, è ovvio che a questo metodo deve anche corrispondere una terminologia elaborata ed esatta. Ma nello stesso tempo il movimento illuministico nel suo complesso ha anche un elemento antiterminologico; poiché nella terminologia è insita la tendenza ad attribuire una realtà autonoma, in sé, al concetto che è fissato nel termine, e che

[2] MAX HORKHEIMER e THEODOR W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969 [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966].

[3] RENÉ DESCARTES, *Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*, 1637 [trad. it. in *Regole per la guida dell'intelligenza – La ricerca della verità mediante il lume naturale – Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 1954].

in realtà è tratto dall'esperienza, cosí come in genere dal linguaggio vivo e parlato emergono parole straniere. Una volta staccato dall'esperienza, il concetto può prestarsi a quello che tutto il movimento dell'illuminismo ha sempre di nuovo denunciato come puro gioco concettuale. Queste due tendenze antagonistiche che esistono all'interno dell'illuminismo hanno una sorta di unità nel senso che la pura contesa verbale doveva essere troncata producendo significati in stretto e rigoroso rapporto con la cosa, e cioè significati di tipo «deittico», tali da poter essere infine ricondotti agli oggetti intuiti; e a una mera disputa verbale il pensiero dell'illuminismo ha ridotto soprattutto la scuola stoica e quella successiva della scolastica medievale. Accanto alla tendenza a un linguaggio filosofico perfettamente elaborato, quale era già stato postulato addirittura da Leibniz, e che era considerato come uno dei principali scopi di tutto lo sviluppo filosofico, nell'illuminismo c'era anche la tendenza opposta, ad escludere, propriamente, il linguaggio dalla filosofia, e cioè a definire i termini in modo cosí rigoroso che essi si riducano a una sorta di gettoni o segni matematici, spogliati di tutte le loro associazioni e connotazioni storiche. Ci sono cosí due accuse standard contro la terminologia filosofica, che hanno entrambe la loro parte di vero e di falso. La prima è stata continuamente sollevata, soprattutto contro la tarda scolastica: quanto piú una terminologia è sottilmente elaborata, tanto piú opera con eccessive distinzioni. Effettivamente il principio del «distinguo» è stato uno dei motivi centrali del pensiero scolastico. Nel furore dell'illuminismo contro le distinzioni eccessive era già insito un certo antintellettualismo – antintellettualismo è l'atteggiamento secondo cui non bisogna essere troppo sottili, ma attenersi soprattutto al sano buon senso, al significato che la parola ha nell'uso comune, senza preoccuparsi troppo delle differenze delle parole. Ma in questo modo viene difeso l'uso delle parole acritico, goffo e massiccio, e neanche conforme alla cosa come pretenderebbe. Eppure in questa posizione c'è anche un momento di verità; effettivamente si possono spingere le distinzioni concettuali tanto avanti che alla fine esse si riducono a un puro rapporto

fra gli stessi concetti, mentre il rapporto dei concetti con la cosa non vi compare piú affatto. Le distinzioni devono essere respinte, quando non si attengono piú alla cosa in modo chiaro e perspicuo, ma servono a certe convenzioni arbitrarie. Nella sociologia contemporanea il concetto di gruppo è usato con significati completamente diversi. Quando scuole sociologiche diverse come quella di Vierkandt o di Wiese o di Oppenheimer polemizzano sui loro diversi concetti di gruppo, si tratta di distinzioni che effettivamente non risiedono nella cosa; ai termini sono invece attribuiti arbitrariamente dei significati che hanno lo scopo di adattarli alle intenzionalità complessive dei sistemi di queste scuole sociologiche. La stessa espressione «gruppo» non ha carattere rigorosamente logico, ma è un'espressione piú o meno occasionale; vale a dire che nel linguaggio parlato e vivo non ha affatto un significato cosí stabile. Possiamo cosí parlare di un gruppo di persone che fra le nove e le dieci di sera guardano la televisione, o di un gruppo che dimostra davanti al consolato del Ghana per qualche motivo, o di qualche altro gruppo, senza che ciò contraddica a questo concetto. Ora le distinzioni concettuali che hanno sequestrato tali differenze sono veramente superflue. Mi sembra che di fronte ai problemi della cosiddetta sottigliezza, e cioè delle distinzioni puramente concettuali, si dovrebbe ricorrere ai significati che i concetti hanno nel linguaggio vivo, finché è possibile.

La seconda obiezione standard contro la terminologia filosofica è diretta contro l'ipostatizzazione di immagini e metafore. Poiché al linguaggio filosofico in genere non sono dati immediatamente oggetti su cui si possa indirizzare, diversamente da quello che accade nelle scienze particolari, esso è continuamente costretto a dire ciò che propriamente intende in modo iperbolico o ricorrendo a immagini. A questo procedimento si può obiettare che tale immagine dice sempre di piú di ciò che si intende dire, se la si applica all'oggetto in questione, e che questo significato in piú che l'immagine porta con sé può condurre molto facilmente ad attribuirlo alla cosa, con la conseguente comparsa di rappresentazioni mitologiche di quest'ultima. Ma tutto il movimento dell'illuminismo mira

appunto a sottrarsi alla mitologizzazione, nella misura del possibile. Quest'esigenza porterebbe, a rigore, all'abolizione del linguaggio e alla sua sostituzione con puri segni. Eppure la trovate dappertutto. Cosí persino Leibniz ha obiettato contro il restauratore della scolastica, Suarez, che nella sua definizione della causa come «quod influit in aliud» – ciò che fluisce in un'altra cosa – questo concetto del fluire per parte sua suscita l'idea di una sostanza vivente e che tale idea non è piú compatibile con la concezione ad esempio della fisica matematizzata di Newton, che vieta di parlare di siffatte forme o forze sostanziali. In quanto la filosofia rispecchia sempre anche il processo della progressiva demitologizzazione, lo contiene in sé, la critica dell'uso delle immagini nel linguaggio filosofico è certamente legittima. Ma anche qui esiste un rapporto dialettico. La filosofia non consiste semplicemente nella corrispondenza fra il pensiero e il linguaggio da un lato e l'oggetto dall'altro, ma in verità possiede o coglie il suo oggetto sempre soltanto in quanto lo sorpassa, è qualcosa di piú del puro oggetto. Di conseguenza l'immagine, o l'allegoria, è un elemento pressoché irrinunciabile della stessa filosofia; se questo contestato elemento fosse veramente estirpato e in filosofia non si usasse piú nessuna parola che dicesse di piú di quello che deve dire qui e ora, in questo punto particolare, sarebbe allora del tutto impossibile formulare il pensiero filosofico. Del resto questo problema risale fino a Platone, nel senso che le idee platoniche da un lato sono concetti, e cioè effettivamente nomi, segni per indicare l'unità delle note dei casi che sussumono, ma d'altro lato hanno l'aspetto del prototipo ricordato, dunque di ciò che non si esaurisce nell'esperienza immediata. Proprio Platone, che è stato il primo a insegnare il rigoroso ordine concettuale, è stato perciò costretto nello stesso tempo a usare continuamente immagini, o miti, come è stata anche chiamata questa sua forma di espressione. È necessario un grande affinamento della sensibilità linguistica, per sapere esattamente quando una parola col suo significato in qualche modo metaforico falsa il pensiero o può portare a introdurre surrettiziamente qualcosa che il pensiero non può veramente ri-

scattare; e quando al contrario proprio questo di piú esprime il senso della cosa che voi volete esprimere. La scelta dei termini, proprio di quelli intesi in senso metaforico e non strettamente letterale, dipende a sua volta dalla riflessione critica di cui fate oggetto il vostro linguaggio; dal problema in che misura il vostro linguaggio esprime adeguatamente la cosa, in che misura l'espressione linguistica regge veramente il confronto con la cosa e in che misura invece la falsa. Quando affermo l'esigenza di un'esposizione filosofica, che forma un elemento costitutivo della filosofia, intendo affermare la necessità di tali considerazioni. Soprattutto non basta utilizzare e far valere certe associazioni che le parole hanno in una prospettiva storica, e accontentarsi di questo. Ma è altrettanto poco legittimo cercare di fare a meno di ogni surplus storico. Bisogna confrontare ciò che le parole storicamente evocano con il livello di coscienza che è il proprio, e chiedersi se ciò che si tratta di esprimere qui può essere ancora considerato come qualcosa di sostanziale dal punto di vista della cosa. Per concludere queste osservazioni storiche vorrei citare una frase di Seneca che è stata fatta continuamente valere contro la scolastica, ad esempio dal grande astronomo Gassendi: «Nostra quae errat philosophia facta philologia est»[4]. Anche questo è vero e falso insieme; l'affermazione che la filosofia è diventata filologia è esatta nel senso che nella filosofia non c'è nulla, nulla può dimostrarsi come vero, che non sia diventato linguaggio; in questo senso la filologia può essere considerata come un mezzo legittimo del pensiero filosofico. D'altro lato la tendenza a sostituire le considerazioni oggettive della filosofia con considerazioni filologiche, quali che possano essere, è errata; se qui, all'inizio della lotta contro la scolastica, con il termine «filologia» si intendeva semplicemente la disputa scolastica sulle parole, oggi le cose sono mutate nel senso che la disputa su ciò che i filosofi intendevano dire nei loro testi ha preso il posto del problema di ciò che i testi dicono in se stessi, e del rapporto che esiste fra ciò che essi dicono con la verità che noi stessi pos-

[4] SENECA, *Epistulae* 108.23.

siamo pensare. Lavorare contro questa specie di filologizzazione è certo uno dei compiti essenziali della filosofia. Anche qui mi trovo nel piú netto contrasto con Martin Heidegger, che almeno una volta lascia intravvedere che per lui il servizio alla parola è piú importante dello sforzo della ragione, anche se non si esprime proprio.cosí. Egli riserva per cosí dire il pensiero per quelle regioni superne che sono di sua pertinenza, mentre gli uomini che si occupano veramente di filosofia e ciascuno dei quali ha diritto al proprio pensiero libero e autonomo devono invece accontentarsi di scandagliare le parole.

22 maggio 1962.

6.

Quando ci si pone il compito di dare un'introduzione alla terminologia filosofica, non si può fare a meno di dire qualcosa sullo stesso concetto di filosofia. Ora filosofia alla lettera significa amore per la sapienza [1], o, con una traduzione un po' piú libera e molto antiquata, saggezza del mondo, saggezza universale. Posso supporre che vi troviate nelle stesse condizioni in cui mi trovai io stesso prima di occuparmi di filosofia; si ha la sensazione o la speranza che questa disciplina speciale tratti di tutte le cose piú serie e piú importanti, e si crede che essa possa spegnere la sete con cui si entra all'università, almeno secondo l'ideologia ufficiale. A questa convinzione però non si accompagna affatto una precisa nozione di ciò che la filosofia propriamente è – e questo è molto significativo per la stessa filosofia. Stranamente, quando non si è ancora entrati nel mondo dei concetti e delle categorie filosofiche si percepisce però intorno a molti di essi una specie di aura, che dice già moltissimo sulla cosa stessa, ma che si trova poi confermata solo in una fase molto piú avanzata dello studio; un po' come succede quando si sente il nome di qualche luogo o città, e solo un'esperienza successiva conferma quanto era stato anticipato per associazione

[1] [*Weisheit*. Questo termine tedesco, che Adorno usa ripetutamente in questo volume, ha un significato piú ampio e meno specifico dell'italiano «sapienza» (con cui lo traduciamo qui). *Weisheit* può avere sia un significato teoretico che un significato pratico, a cui corrispondono rispettivamente i due termini italiani «sapienza» e «saggezza» (e quelli greci di σοφία e σωφροσύνη). Nella traduzione siamo dunque stati costretti a ricorrere di volta in volta all'uno o all'altro di questi due termini, secondo il contesto].

col nome. In ciò è già implicito che il concetto di filosofia si presta a una definizione puramente verbale ancora meno dei termini filosofici particolari. Hegel ha detto che alla filosofia si attaglia piú che mai il proverbio latino che si diventa fabbro solo facendo il fabbro. Ma nella filosofia ciò non significa solo che si acquista la conoscenza della filosofia solo praticandola; da questo punto di vista la filosofia non si distingue sostanzialmente da altre discipline. Invece ciò che essa propriamente è si sviluppa solo in un processo; non può essere affatto anticipato, se non in quel vago presentimento che ho indicato col termine di aura. Si potrebbe quasi dire che da questo punto di vista tutta la filosofia hegeliana non è altro che il tentativo di sviluppare mediante il pensiero stesso il concetto di filosofia in modo che alla fine esso si attui perfettamente. In Hegel la comprensione universale o la saggezza universale a cui si deve infine approdare (non starò a discutere se ciò accada o meno) si identifica allora veramente con il sapere dispiegato di ciò che è filosofia. Allo stesso stato di cose allude la massima di Kant secondo cui a rigore non si può affatto imparare la filosofia, ma solo imparare a filosofare. Vorrei constatare già qui che il rapporto della filosofia col suo oggetto è diverso che nelle altre scienze anche nel senso che in essa lo spirito non si trova di fronte un campo di oggetti fisso e determinato; la filosofia è cosí determinata sia dal modo di comportamento dello spirito che dagli oggetti di cui si occupa. A ciò allude già in un certo senso quel concetto dell'amore della sapienza.

Un primo orientamento è dato dalle discipline con cui il concetto di filosofia è stato spiegato fin dai tempi piú antichi, anche se non sempre nell'identico modo e con gli stessi nomi. Sono soprattutto le tre discipline classiche della logica, dell'estetica e dell'etica, quali si trovano ancora sulle rovine del nostro teatro dell'opera, nel motto: «Al vero, al bello e al bene». La logica deve dunque essere la dottrina del vero, l'estetica quella del bello e l'etica quella del bene. Però questa suddivisione appare assai problematica già se si considerano i suoi concetti. Una logica come dottrina del vero comprende cose troppo eterogenee: già Kant nella *Critica della ragion pura* si è dato

molta pena per distinguere fra diversi concetti di logica. Io vorrei proporre di articolare – del tutto grossolanamente – la logica secondo tre concetti. Nel senso piú comune, se usate l'espressione prefilosoficamente, avete la cosiddetta logica formale, che è stata anche indicata piú volte come una logica soggettiva. È la dottrina del pensiero esatto o corretto o stringente, a cui appartengono la teoria del concetto, del giudizio e del sillogismo, ma anche le teorie di operazioni logiche fondamentali come ad esempio l'induzione e la deduzione, e cioè il ragionamento che cerca di risalire da proposizioni particolari ad altre piú generali, e quello che segue il percorso opposto. La logica in senso formale è grosso modo questo. L'idea della logica nel senso di una teoria obiettiva della verità e di tutto ciò che le è connesso è stata elaborata nei nostri tempi prima da Husserl e poi da Bertrand Russell. È connessa nel modo piú stretto con i cosiddetti problemi ontologici, e cioè col problema del valore obiettivo dei fatti spirituali; e del resto già Hegel l'aveva identificata con la metafisica. Kant ha introdotto un concetto di logica in senso piú stretto, che però è rimasto in vigore per tutto l'idealismo tedesco, Hegel compreso; è quello della cosiddetta logica trascendentale. Essa si pone il problema delle condizioni soggettive per cui la stessa coscienza soggettiva si riferisce all'oggetto; non ha dunque a che fare con pure forme di pensiero indipendenti dalla possibilità della conoscenza di contenuti o oggetti, ma si chiede quali sono le leggi che rendono possibile la nostra conoscenza degli oggetti, e soprattutto la conoscenza oggettiva universale e necessaria. In realtà queste diverse concezioni della logica comunicano indirettamente fra loro in larga misura e non sono affatto contrapposte fra loro in modo cosí netto come risulta dalla mia esposizione; soprattutto perché fanno tutte capo all'unità della ragione o all'unità del pensiero. Il pensiero che si afferma nelle proposizioni della logica formale non è un pensiero diverso da quello che si afferma nelle determinazioni delle forme del pensiero che si riferiscono agli oggetti o nelle forme obiettive della verità; i problemi, le difficoltà derivano invece dal rapporto del pensiero con qualcosa che gli è contrapposto,

e cioè dalla forma del pensiero stesso. Un concetto come quello della stessa logica è legato assai profondamente con certi problemi filosofici fondamentali che vanno al di là di quelli puramente logici, per esempio col problema di soggetto e oggetto. Ciò è stato sottolineato da Hegel, quando ha identificato la logica con la metafisica. Analogamente complessa è anche la struttura dei concetti di etica e di estetica, in modo che non è possibile ottenere il concetto o la sfera della filosofia semplicemente sommando questi tre concetti, senza ulteriori riflessioni.

Inoltre persino se si considera la filosofia dal punto di vista degli argomenti, dei campi di oggetti che tratta essa non si esaurisce affatto in queste tre diverse discipline. Il fatto che Hegel abbia identificato la logica con la metafisica sarebbe una banalità, e nessuno ne avrebbe riso piú dello stesso Hegel, se la metafisica non fosse in prima istanza qualcosa di diverso dalla logica, e cioè il problema delle strutture costitutive, che in un determinato senso devono precedere anche le strutture del pensiero. Per ora mi limiterò a osservare che la ripartizione tradizionale della filosofia non lascia spazio per questi problemi, né per la dottrina della scienza, che pure è una parte essenziale della filosofia. Ne restano escluse anche la critica della scienza, anche se, se volessimo forzare i termini, la dottrina della scienza può essere eventualmente aggregata alla logica, o anche discipline cosí importanti e decisive come la filosofia della storia e la filosofia della cultura; la stessa filosofia della natura, persino quando interpreta gli ultimi risultati delle scienze naturali per i problemi di fondazione dello spazio, del tempo e della causalità, tutto ciò non trova senz'altro posto in quella suddivisione tradizionale della filosofia. Io ritengo di avere soprattutto il dovere di attirare la vostra attenzione su aspetti che non sono comunque ripetuti in ogni introduzione. Non so se nelle riflessioni sul concetto di filosofia si tiene abbastanza conto di una tendenza forte e che si esprime con sempre maggiore evidenza, della tendenza a eliminare la separazione delle discipline nella filosofia. A questo proposito si potrebbe pensare che, analogamente, le discipline musicali che prima erano cosí nettamente separate fra loro, l'armo-

nia, il contrappunto, la teoria della forma, già da parecchio tempo non possono piú essere trattate separatamente, ma appaiono in un rapporto di interazione, in un peculiare rapporto di reciproca funzionalità. Se nel pensiero filosofico moderno c'è un punto su cui si trovano in qualche modo d'accordo anche le scuole piú divergenti e in piú aspra lotta fra loro, è appunto il fatto che la filosofia non rispetta piú quelle linee divisorie cosí precise – di tipo quasi fiscale. È vero che anche questa tendenza risale già a un passato lontano; in Kant le discipline sono ancora separate secondo le regole – e del resto è caratteristica generale di Kant quella che potremmo chiamare una certa tendenza a sopravvalutare l'architettura. Lo stesso Kant usa l'espressione «architettura», e tutte le sue grandi opere, i capolavori critici, sono intessuti di considerazioni architettoniche talvolta molto circostanziate. Questo fatto non è casuale; è invece in connessione col tentativo intrapreso da Kant di ripristinare quell'ordine precostituito dell'essere spirituale che nella fase della storia dello spirito, nella situazione spirituale complessiva in cui è vissuto Kant non c'era già piú, di ripristinare tuttavia quest'ordine mediante la riflessione sul soggetto, per cosí dire passando attraverso il soggetto. Questo tentativo di salvare qualcosa che non era piú del tutto presente, del tutto sostanziale, si esprime nella sopravvalutazione dei principî ordinatori e delle strutture; in ultima istanza nel fatto che Kant attribuisce appunto alla ragione, alla ragione soggettiva, la forza di creare da sé l'organizzazione del cosmo spirituale oggettivo. Le determinazioni ordinatrici di questo spirito soggettivo, e cioè le ripartizioni logiche, devono in certo modo sostituire ciò che non può piú essere compiuto solo dagli oggetti nella stessa maniera. Questa concezione è infranta per la prima volta in modo davvero decisivo da Fichte, con la sua tesi del primato della ragion pratica e quindi del primato dell'etica sulla logica intesa nel senso piú lato; in questo modo veniva istituita per la prima volta, in un punto centrale, una sorta di interazione fra le sfere. La relazione può essere chiamata un'interazione, poiché nonostante il primato della ragion pratica il metodo di Fichte restava un'analisi logico-trascendentale,

e cioè una critica della conoscenza in senso kantiano. Questa tendenza è ripresa con molta energia da Hegel, in cui l'etica, ad esempio, come settore particolare separato dagli altri, non esiste piú affatto. Hegel fa rientrare l'etica nell'analisi del movimento complessivo dello spirito; essa appare propriamente come uno stadio dello spirito, che come tale può anche essere superato. Analogamente, anche l'estetica appare in Hegel come una fase, e anzi, se dobbiamo credere a certe affermazioni dell'*Estetica*, come una fase che è già stata superata o che comunque non è piú sostanziale. Oggi questa tendenza, a non rispettare piú la ripartizione della filosofia, è diventata ancora piú forte; tendo a credere che la soglia sia rappresentata da Max Scheler, che non per nulla è stato appunto il piú energico critico del formalismo in filosofia. Sarebbe difficile dire a quale di queste superate sezioni i suoi scritti propriamente appartengono. La prima ragione di questo fatto risiede certamente nella diffidenza verso il sistema, che è stata formulata per la prima volta da Nietzsche, con enorme influenza appunto su un filosofo come Max Scheler. Ma una volta che si è abbandonata la concezione della filosofia come totalità sistematica, e cioè quando non si crede piú che tutto ciò che è ed esiste possa essere dedotto da un primo concetto, è ovvio che anche le sezioni particolari in cui tale sistema si articola perdono la loro sostanza; non avranno piú quell'autonomia che prima possedevano, e la loro interrelazione sarà sempre piú sottolineata. A questo punto si ripeterà probabilmente la frase oggi corrente, che nella filosofia sono venute meno quelle differenze delle discipline obiettive per il fatto che essa ha conquistato la sua solida base nel problema dell'uomo. Tale tentativo, di trovare una sorta di unità della filosofia nell'antropologia, anziché nella logica, è estremamente problematico. Soprattutto, l'argomentazione che tutte queste discipline si incontrano nella riflessione sull'uomo è viziata da un errore veramente decisivo, che penso di potervi subito indicare, anche se non vi siete ancora addentrati affatto in questi problemi. Essa presuppone, propriamente, che l'uomo stesso sia un'unità, e immagina poi che da questa unità della determinazione dell'uomo derivi an-

che una sorta di unità della filosofia, che ci dispenserebbe dalla sua ripartizione nelle diverse sezioni particolari. Ma una siffatta unità, la cui realizzazione è stata affermata solo in certe antropologie ideologiche e affermative, rassicuranti, sarebbe però in contrasto con quello che sappiamo sugli uomini reali, che sono proprio determinati dal fatto che possono essere un'unità altrettanto poco quanto lo è il mondo in cui viviamo; nella loro propria determinazione si riproducono le tensioni, i contrasti, le contraddizioni, che sono anche le contraddizioni del mondo oggettivo. A questo proposito vi ricorderò solo la psicologia dinamica di Sigmund Freud, che è una psicologia dinamica nel senso molto rigoroso ed esatto che ha definito la cosiddetta vita psichica come un campo di forze che è determinato appunto da forze distinte e fra loro opposte, e la cui unità – l'unità che è resa possibile dal principio dell'Io – è molto debole e quanto mai effimera. Ora mi pare che insistere sull'integralità dell'uomo nonostante questi dati di fatto, e voler addirittura dedurre, da questa unità dell'uomo che non esiste, qualcosa come l'unità armonica della filosofia, indipendentemente dalle sue discipline particolari, mi pare che ciò sia pura ideologia. Ma per giustificare l'esistenza di una connessione interna fra le diverse discipline filosofiche io cercherei una ragione del tutto diversa. Se non siamo completamente ingenui, ci è certamente impossibile rispettare i confini di quei settori. Questi settori in quanto tali sono delle reificazioni, sono prodotti della divisione del lavoro. Se la filosofia vuole essere l'opposto della coscienza reificata, se dunque non vuole restare chiusa nell'orizzonte dei rapporti interumani creati dalla società e già oggettivati, non può allora conservare le forme di riflessione prodotte dalla divisione del lavoro, l'idea di un uomo che soltanto pensa, di un uomo che è pura intuizione e di un uomo che soltanto agisce. È vero che queste forme filosofiche rispecchiano forme dell'organizzazione sociale, con cui sono anche state messe in connessione diretta nella repubblica platonica – all'origine della teoria delle tre specie di uomini –, ma non possono essere considerate come qualcosa di ultimo e definitivo, anche se nella realtà storica si sono in larga

misura oggettivate e rese autonome. Sono tuttavia in un rapporto di interazione reciproca, che certamente non emerge, se ci si rapporta a un chimerico tutto, ma che invece si rivela proprio quando ci si sprofonda nel particolare, in uno di quelli che si chiamano i problemi filosofici particolari. Quanto piú considerate i problemi filosofici nel dettaglio e in profondità, tanto piú potrete vedere che i cosiddetti problemi particolari non possono essere semplicemente ricondotti alle sezioni filosofiche in cui sono abitualmente trattati, ad esempio la logica o l'etica, ma che fuoriescono di per se stessi da questi confini, da questo recinto. Ciò che è oggetto di intuizione determinata, ciò in cui ci si sprofonda veramente, non si adatta a quei settori acriticamente previsti; e se nel pensiero moderno c'è un motivo comune, è questo impegno nei confronti dell'intuizione e penetrazione determinata di contro ai concetti malamente preordinati, malamente astratti. Eppure non possiamo ignorare semplicemente queste sezioni; non è possibile ricondurre incondizionatamente ad un'unità tutti i problemi già fissati all'interno delle singole discipline filosofiche nel senso di un'antropologia filosofica che ipostatizzi una mitica unità e integralità dell'uomo. Ad esempio, i cosiddetti problemi logici nel senso del valore obiettivo delle proposizioni logiche, della validità, poniamo, degli enunciati matematici, non possono essere ridotti a problemi genetici o antropologici. La verità di una proposizione matematica o di un sistema matematico e il modo in cui arriviamo a giudicare logicamente e a comprendere queste proposizioni non sono affatto la stessa cosa. È stato il grande e tuttora importante merito di Edmund Husserl, quello di aver mostrato, nel primo volume delle *Logische Untersuchungen*[2], nei *Prolegomena zur reinen Logik* [*Prolegomeni alla pura logica*], che non è possibile operare un'unificazione immediata dell'obiettività e verità logica con i processi mentali con cui la riconosciamo, in altri termini che le verità logiche e i nessi logici non si risolvono senz'altro e direttamente in

[2] EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (1ª ed. 1900), Tübingen 1968⁵.

processi psicologici e atti psicologici. Ma nello stesso tempo bisogna sottoporre a un'ulteriore riflessione anche questi cosiddetti problemi di valore, e cioè queste proposizioni logiche esistenti in sé, riflessione a cui del resto lo stesso Husserl ha dato per lo meno l'avvio, con grande energia, in una delle sue ultime opere, nella *Transzendentale und formale Logik* [*Logica formale e trascendentale*]. Si giungerà allora alla conclusione che nonostante questa non-identità, nonostante questa differenza fra la validità delle proposizioni logiche e la loro genesi psicologica, la loro origine psicologica, non è neanche possibile una completa separazione, ma questi processi rimandano tuttavia gli uni agli altri. E cioè che senza un'unità del pensiero, senza ciò che Kant e anche l'ultimo Husserl chiamano costituzione trascendentale, e cioè senza risalire alle forme costitutive del soggetto, non esiste neppure un essere-in-sé delle proposizioni logiche. Io stesso ho cercato di radicalizzare appunto questo ragionamento nel capitolo *Per la critica dell'assolutismo logico* della *Metacritica della gnoseologia*[3], sviluppandolo – è vero – tanto da portare al di là dell'idea dell'essere-in-sé di una pura logica. Non c'è logica senza pensiero, e poiché il pensiero in sé presuppone pur sempre il momento dell'Io, e cioè di un soggetto esistente, così proprio per questo la logica rinvia necessariamente al di là di se stessa.

Da un lato non è lecito cancellare semplicemente, con un colpo di forza, i rami o le discipline che sono state storicamente tramandate e che in ultima analisi non sono affatto casuali, ma si fondano invece nella stessa divisione del lavoro; ma non si può nemmeno fermarsi a queste discipline, per il fatto di concepirle come un prodotto storico, come storicamente costituite e come un prodotto anche in senso filosofico. Bisogna cercare di andare al di là di esse, in modo radicale. Perciò non potete rappresentarvi semplicemente il concetto di filosofia come il complesso di ciò che si intende per logica, metafisica, etica, este-

[3] THEODOR W. ADORNO, *Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1971 [trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia*, Sugar, Milano 1964].

tica, e qualche altra disciplina concepita in modo piú o meno preciso. Bisogna avvicinarsi al concetto della stessa filosofia con una forma un po' piú penetrante di riflessione.

A questa forma di riflessione vorrei dedicarmi ora insieme a voi. Mi occuperò prima di tutto del significato della parola «filosofia». È composta di φιλεῖν e σοφία – e cioè «amare» e «sapienza». Per esprimerci in termini molto semplici, e molto platonici, in genere si ama solo ciò che non si possiede già in modo stabile e sicuro. Ma ciò che importa non è solo l'oggetto, ma anche il contesto della cosa. Con la sapienza che si cerca, che si ama, ma che non si possiede, non si intende certo il sapere delle scienze particolari; poiché questo manca bensí a una persona, ma non è quella cosa remota e quasi irraggiungibile di cui il concetto dell'amore deve esprimere la ricerca – e questo concetto ha sempre di nuovo dominato tutta la filosofia. Esso ritorna persino in un filosofo cosí sobrio e ascetico come Spinoza nella formulazione dell'amore intellettuale di Dio, o, infine, anche nell'affermazione di Max Scheler, che ogni conoscenza è propriamente fondata sull'amore. In contrasto, dunque, con le scienze positive, comprese le scienze dello spirito, la filosofia non si accontenta dell'adeguazione spirituale, dell'adattamento intellettuale a qualcosa di dato, di preesistente, ma vuole essere il contrario di ciò che ho chiamato coscienza reificata. Questo momento è stato rappresentato da Platone con la dottrina dell'entusiasmo, in forme sempre nuove, e nel modo piú grandioso nel *Fedro* e nel *Convito*. Platone è stato il primo a unire con l'idea della filosofia quella dell'amore, dell'entusiasmo per le idee, e cioè il momento di un determinato comportamento soggettivo del pensiero che è costitutivo per il vero filosofare. Questa unione del contenuto trascendente o assoluto a cui la filosofia aspira, sia pure invano, e di quel comportamento entusiastico mi pare ancor sempre la premessa di ogni pensiero filosofico. Secondo Platone abbiamo perso la possibilità di vedere direttamente i modelli divini e aspiriamo ad essi, finché non li abbiamo nuovamente raggiunti; prima della nascita siamo vissuti a contatto con le idee, di cui

serbiamo ancora un pallido ricordo. La via per cui la coscienza si solleva a queste idee, e cioè la via della filosofia, e la gerarchia dell'essere, dal mondo delle apparenze in cui siamo esiliati fino a quel mondo dell'assoluto, sono esattamente la stessa cosa. In quest'idea platonica dell'identità del movimento soggettivo dello spirito e della gerarchia obiettiva dei contenuti dell'essere è già presente, di fatto, il motivo che costituisce – si potrebbe dire – il tema fondamentale di tutta la filosofia. Se partiamo dal presupposto che la coscienza si è scissa nella mimeticità o capacità espressiva da un lato, quale viene in genere aggiudicata all'arte secondo la teoria ufficiale, e nella concettualità filosofica dall'altra, allora si potrebbe dire che la filosofia – proprio per questo momento dell'eros o dell'entusiasmo – è propriamente il tentativo di salvare o riprodurre con i mezzi del concetto quel momento dell'espressione, quel momento mimetico che in verità è connesso con l'amore nel modo piú profondo. Forse il filosofo non cerca la verità nel senso usuale, come qualcosa di oggettivo, ma cerca piuttosto di esprimere la propria esperienza con i mezzi del concetto; forse cerca di creare un'oggettivazione mediante l'espressione nel linguaggio del concetto. In questo modo anche il concetto filosofico della verità verrebbe certo a distinguersi in modo assai rigoroso.

29 maggio 1962.

7.

Com'è ovvio, nel concetto di filosofia è anche implicito che essa non possiede la verità come si possiede un oggetto stabile e definito; poiché in questo caso l'amore per la verità filosofica non sarebbe affatto una categoria propria e peculiare, cosí come è difficile immaginare, in questo senso, un amore – poniamo – per la geometria. Forse ho formulato un po' troppo precipitosamente alcune frasi urtanti; se gli chocs sono necessari, bisogna però scegliere il momento giusto, che anche per il pensiero non è inessenziale. Devo spiegarvi un po' piú esattamente il concetto che la filosofia non possiede il suo oggetto, ma lo cerca. In primo luogo essa coinvolge il soggetto in modo ben diverso di quanto accade nelle scienze particolari, oggettivate e oggettivanti. Ciò è connesso con il momento dell'espressione: essa vuole esprimere con il concetto ciò che non è propriamente concettuale. Se la famosa frase di Wittgenstein afferma che bisogna dire solo ciò che si può esprimere chiaramente, ma sul resto si deve tacere, direi allora che il concetto di filosofia significa precisamente l'opposto, e che la filosofia è lo sforzo permanente e quanto si voglia disperato di dire ciò che a rigore non può essere detto. Ciò che urtava nelle mie spiegazioni era la formulazione, che ripeto ora meno precipitosamente, che il concetto della filosofia non coincide affatto o non coincide senz'altro con il concetto della verità, in ogni caso con il concetto della verità nel suo uso prefilosofico o extrafilosofico. Vorrei anzitutto spiegare un po' queste mie parole e richiamarmi, a questo scopo, al mio personale sviluppo, poiché credo che le esperienze che un indi-

viduo dedito alla riflessione ha fatto su se stesso in genere non sono affatto limitate alla sua persona, ma valgono anche per molti altri, e che il suo unico privilegio, se ne ha uno, è che egli si è avveduto di questi momenti, o se ne è avveduto già prima, ed è forse anche in grado di esprimerli. Se la memoria non mi inganna, quando incominciai a occuparmi di filosofia non mi interessava affatto di trovare quella famosa verità; volevo invece essere in grado di esprimere le mie intuizioni ed esperienze piú essenziali intorno al mondo – senza preoccuparmi di trovare, cosí facendo, una formula per la verità assoluta. Al contrario, ho sempre diffidato, a priori, di ogni formula, di ogni pretesa siffatta. Penso di poter supporre che una persona che accede per cosí dire incorrotta alla filosofia, e cioè che non ha già dei concetti prefabbricati della filosofia, abbia, come l'ebbi io, la sensazione che essa gli insegni a esprimere ciò che ha veramente intuito o le vere esperienze che ha fatto intorno al mondo, piú che non creda di entrare in possesso della sostanza assoluta, vera delle cose, o di che altro si voglia di simile, mediante un sistema o una formula o qualcos'altro. In questo senso la filosofia è legata assai profondamente al momento dell'espressione, al momento che nella *Dialettica dell'illuminismo* Horkheimer ed io abbiamo definito come mimetico. Se la filosofia cerca una verità, questa non consiste primariamente nell'adeguazione di proposizioni o giudizi o pensieri a stati di fatto dati e precostituiti, ma si tratta assai di piú del momento espressivo. Posso esprimermi solo in questa forma cosí vaga; ma è meglio esprimere un concetto in modo vago e onesto e adeguato, che in modo preciso, se la precisione significa falsità. Vi prego caldamente di non biasimare questa mancanza di precisione, ma di cercare invece di vedere se anche voi non avete un'esigenza simile – il bisogno di dire; nel *Tasso* goethiano si dice che se l'uomo nel suo tormento tace, un dio gli ha concesso il dono di dire il suo dolore. Questo, piuttosto, è ciò che ispira veramente la filosofia; si potrebbe quasi dire che essa vuole tradurre il dolore nel linguaggio del concetto. La filosofia non è dunque uno specchio rivolto all'esterno e che rifletta una qualche realtà, ma, assai piú,

il tentativo di dare un valore oggettivo, stringente all'esperienza o a questa volontà di dire: il pensiero in senso forte, e cioè quando non è già stato manipolato secondo le esigenze di qualche disciplina o finalità, ha certamente sempre qualcosa di questa aspirazione. Ma le cose piú serie, dove si tratta davvero della verità, sono sempre anche le piú fragili. La verità non è qualcosa di stabile, che si tiene in mano e si può portare tranquillamente a casa; non per nulla questa esigenza è avanzata proprio da Mefistofele, il simbolo del pensiero reificato. La verità è sempre e senza eccezione qualcosa di eccezionalmente fragile, e lo stesso vale anche per il concetto di filosofia a cui vi ho accennato. Essa non deve essere peraltro intesa come una sorta di pensiero dilettantistico, a ruota libera, variabile secondo i bisogni accidentali e individuali; al contrario, proprio questo pensiero dilettantistico e indisciplinato si lega, in genere, con la concezione reificata della filosofia, con l'illusione di poter trovare o costruire una formula che costituisca una sorta di pietra filosofale. Il concetto dell'amore caratterizza la filosofia come un movimento, quale è stato descritto per la prima volta e con profonda verità nel *Convito* platonico; il movimento della filosofia consiste nel fatto che essa vuole esprimere quegli aspetti dell'esperienza della realtà che non sono assorbiti dalla prassi organizzata, e ciò che veramente si vede. Il problema o la legge di movimento della filosofia è come questo tentativo di espressione, che attraverso il suo mezzo, e cioè i concetti, avanza pur sempre la pretesa di una validità obiettiva, come questo tentativo di espressione possa andare al di là della mera accidentalità della notificazione di ciò da cui uno è mosso. A questo concetto della filosofia si oppone quasi automaticamente l'obiezione della soggettività, del soggettivismo. Chi, come me, ha udito questa obiezione milioni di volte, sarà messo in sospetto già da questa automaticità, e nell'obiezione subodorerà il riflesso condizionato, la reazione meccanica di una coscienza reificata, piuttosto che credere nel suo valore obiettivo. Bisognerebbe però cercare di rispondere. In primo luogo, nella stessa esperienza a cui la filosofia vorrebbe dare espressione è contenuto un momento obiettivo. Non c'è

esperienza in cui non si sperimenti qualcosa. La liberazione di questo nocciolo che trascende l'accidentalità dell'informazione potrebbe essere definita come legge di movimento, come quel progresso interno della filosofia che è insito nell'unità del suo concetto con quello dell'amore. Che qualsiasi esperienza sia mediata dal soggetto che la compie è ovvio per tutti; ma è altrettanto vero il fatto a cui di solito gli uomini pensano meno, anche se sicuramente non è meno evidente, che ogni esperienza è anche mediata dal suo oggetto. Senza qualcosa a cui riferirsi, senza un sostrato, non ci sarebbe nessuna esperienza affatto.

Il cammino della filosofia che non si riduce a mestiere esercitato per guadagnarsi da vivere potrebbe essere chiamato l'oggettivazione di quelle esperienze originarie. Ora nella filosofia moderna il concetto dell'esperienza originaria che ho usato qui ha acquistato un grande prestigio; sia il concetto bergsoniano di intuizione [*Intuition*] che quello dell'intuizione [*Anschauung*] originaria di Husserl che ancora il concetto heideggeriano di essere esprimono il tentativo di tradurre in una sfera di obiettività, che sta di fronte all'esperienza originaria come suo correlato, ciò che è dato appunto in tale esperienza primaria e precedente all'elaborazione concettuale. Wilhelm Weischedel crede senz'altro che la filosofia abbia la sua vera misura o la sua sostanza in quelle che egli chiama esperienze originarie. Ciò pone un problema. Poiché io non intendo negare che ci sia qualcosa del tipo di queste esperienze primarie. Avrete osservato che l'ho detto io stesso, quando ho parlato del bisogno filosofico; solo che vi ho subito ricordato che questa esperienza originaria non è qualcosa di primo né di ultimo, ma è in se stessa mediata, come diciamo in filosofia. Non può essere pensata né senza il momento del soggetto né senza quello opposto, e questi due momenti sono intrecciati l'uno nell'altro. In un certo senso io tengo fermo a questo concetto dell'esperienza originaria; penso che di fronte all'enorme preponderanza del mondo reificato il mezzo con cui possiamo sfuggire all'apparenza che questo mondo sclerotizzato, prefabbricato ci impone consista effettivamente nella capacità di

tali esperienze, vorrei quasi dire nel fatto che noi cons
viamo un momento di ingenuità. Si dà cosí il parados
che la filosofia, che è in primo luogo l'esigenza di consi
rare il fenomeno senza ingenuità, d'altro lato è anche l'e
genza dell'ingenuità, nel senso che non ci si lascia ga
bare, non si prende per buono quello che il mondo di
ma si insiste, si tiene fermo a quello che si è visto coi pr
pri occhi, vorrei quasi dire con l'ostinazione del bambir
D'altro lato – e credo che ciò sia essenziale per la deter
nazione del concetto di filosofia – voglio anche evitare
assolutizzare questo concetto dell'esperienza di ciò che
vuol dire. Nel processo del pensiero, nello sviluppo c
movimento filosofico esso è solo un momento. È vero c
questo momento è indispensabile, e non solo da un pun
di vista genetico; se non si vede nella cosa qualcosa
originario, se non si intuisce nulla, ogni conoscenza c
possa essere chiamata filosofica è allora a priori superflu
Ma poi lo sviluppo di questa conoscenza mostra ciò c
ho chiamato la mediazione dell'esperienza originaria. Cc
non ci si può arrestare a questa esperienza primaria, r
essa rientra a sua volta in connessioni molto piú co
plesse. In questo modo le cosiddette esperienze origina
cambiano in una maniera assai decisiva. Credo che il m
pensiero fino a oggi sia da un lato rimasto fedele alle m
prime esperienze filosofiche, e d'altro lato le abbia svilu
pate al punto che – vorrei quasi dire – la loro direzio
è cambiata di centottanta gradi. Si può esprimere ques
concetto anche dicendo che la filosofia, in quanto espr
sione nel senso che ho indicato prima, rappresenta nel
stesso pensiero ciò che non è concetto, che non è un pri
cipio di ordine, di organizzazione logica. In questo sen
la filosofia – ed è ciò che la distingue costitutivamen
dalla scienza – ha effettivamente una sorta di affinità c
l'arte, che del resto uno dei grandi filosofi speculati
Schelling, ha addirittura definito come l'organo della fil
sofia. Persino in un pensatore come Hegel, di cui è sta
tanto e continuamente attestata la sobrietà, non si p
affatto negare che la completa immanenza del suo sis
ma, e cioè il fatto che questo sistema non si propone
fatto di riprodurre la realtà o di assomigliare alla real

ma vuole essere in se stesso una realtà perfettamente conclusa e formata, viene in luce, sebbene suo malgrado, questa interna affinità della filosofia con l'arte. Questo sebbene tale realtà del pensiero pretenda di essere la realtà assoluta, e cioè la stessa realtà; sebbene in Hegel la stessa arte sia relativizzata, diventi un grado, una tappa intermedia percorsa dallo spirito nel suo cammino immanente verso l'assoluto. Ma se si dice questo, bisogna insieme anche indicare il confine che separa la filosofia dall'arte. In contrasto con quest'ultima, la filosofia rappresenta il non-concettuale sempre e soltanto mediante il concetto, ovvero rappresenta ciò che non può essere pensato mediante il pensiero. Nel confronto continuo e logorante con questo paradosso, nel tentativo di sviluppare quella che pare una insolubile contraddizione in modo che diventi nondimeno qualcosa di possibile, la filosofia ha propriamente la sua vita; la via che essa percorre se pretende il nome di filosofia, la via dall'esperienza originaria alla sua oggettivazione, e cioè alla teoria filosofica dispiegata, si identifica sempre con lo sforzo del concetto di rappresentare ed esprimere il momento non concettuale. In questo senso la filosofia è sempre una sorta di processo razionale di revisione e correzione della razionalità, ed è perciò che concetti come quelli di razionalismo e irrazionalismo e tutta la polemica sul razionalismo dànno un'idea in un certo senso cosí errata di quello che è veramente la filosofia. Potremmo forse dire, in forma epigrammatica: se nell'arte la verità o l'obiettivo o l'assoluto diventa interamente espressione, viceversa nella filosofia l'espressione diventa verità, o almeno tende a diventarlo. Ciò implica che se la filosofia non vuole fermarsi a questo paradosso, di dire ciò che è a rigore indicibile, essa contiene il momento del movimento, dello sviluppo, del dispiegamento della contraddizione; e questa contraddizione è insita nel suo impulso, in quello che essa stessa vuole – cogliere mediante il concetto il non-concettuale, con il linguaggio ciò che non può essere detto col linguaggio. Nell'impostazione stessa della filosofia, in ciò che essa vuole in quanto movimento, è quindi insito fin dall'inizio e necessariamente ciò che l'espressione dialettica propriamente significa. Forse

alcuni di voi avranno riflettuto su questo punto e si saranno chiesti perché io sostenga la dialettica. Ora vedrete che la dialettica, in ogni caso quale ci sta davanti agli occhi, non è un punto di vista filosofico accanto ad altri ugualmente possibili, ma che l'impostazione dialettica è propriamente contenuta nell'impostazione filosofica, se per filosofia si intende questo terzo comportamento diverso da quelli della scienza e dell'arte che ho cercato di mettere in luce. Io l'ho insieme distinta dall'arte, sottolineando il mezzo concettuale e quindi la sua possibilità di passare alla verità; invece la verità non può mai essere l'intenzione dell'arte, sebbene anche quest'ultima sia una manifestazione della verità, mentre la filosofia è il regno dell'espressione la cui stessa intenzione è propriamente la verità. Definirei cosí la filosofia – anche se qui a rigore non si possono dare definizioni – come il movimento dello spirito la cui intenzione propria e peculiare è la verità, senza che essa possa supporre di possedere questa verità come qualcosa di pronto e definitivo, contenuto in una delle sue proposizioni particolari o in un'altra forma immediata qualsiasi. Proprio questa delimitazione è stata tralasciata dalla grande filosofia speculativa tedesca, su fino a Nietzsche, e ciò le è forse stato fatale.

Il secondo elemento della parola «filosofia», σοφία, significa etimologicamente sapienza; essa ha dunque un rapporto essenziale, costitutivo con il sapere, con la conoscenza razionale stringente, concettualmente organizzata. Si trasforma veramente in arbitrio o privilegio, se recide, semplicemente, questo legame con la scienza e col sapere. Ritengo che il disprezzo della ragione e della scienza, quale è insegnato in certe formulazioni di Heidegger, sia, a suo modo, dannoso alla filosofia non meno di quanto lo è, d'altro lato, la diffusa tendenza ad adattare la filosofia alla coscienza reificata considerandola come un suo particolare settore. Di fatto le prime filosofie sono sempre state tentativi di codificazione del sapere e della spiegazione scientifica, e nello stesso tempo hanno contenuto anche quell'altro momento. Ma questo rapporto della filosofia con la scienza non è un rapporto diretto; la filosofia non è semplicemente una scienza fra le altre, sebbene sia ricca

di problemi scientifici e sebbene nella sfera della filosofia ci siano anche moltissimi problemi che possono essere decisi dalla scienza, di cui l'esempio piú evidente in tutta la storia della filosofia è rappresentato dalla critica kantiana della prova ontologica dell'esistenza di Dio. E tuttavia in forza di quell'impulso trascendente, ad andare oltre il sapere determinato e particolare, la filosofia non è semplicemente sapere, ma è la riflessione su questo sapere, che lo mette in rapporto con quel momento diverso, e in questo senso essa è sempre anche critica del sapere; oggi lo è diventata piú che mai. Voglio dire che oggi la filosofia non può piú presupporre, semplicemente, la scienza, come aveva ancora fatto Kant, per poi cercare una sorta di giustificazione per questa scienza accettata preliminarmente come valida e su cui non esiste a priori il minimo dubbio. In questo comportamento c'è un po' di finzione – lo dico con tutto il rispetto dovuto al grande Kant; poiché se si presuppone che la stessa scienza sia qualcosa di indiscutibilmente valido e inopinabile, come fa Kant all'inizio della *Critica della ragion pura*, il tentativo di giustificare successivamente la sua validità ha veramente qualcosa di apparente. Si dimostra solo ciò di cui si è già preliminarmente certi. Molti enunciati delle scienze naturali che per lui avevano una validità assoluta, che egli ha collocato fra le conoscenze incondizionatamente valide e perciò anche filosofiche – fra i giudizi sintetici a priori –, nel frattempo hanno mostrato di non possedere affatto questa autorità assoluta. Rientrano anch'essi nel mondo dell'esperienza, e quindi sono perlomeno incompatibili con la pretesa di assolutezza della filosofia tradizionale. Si può dunque dire che oggi tutto il comportamento scientifico rientra nella tematica della filosofia; il comportamento scientifico è il polo opposto rispetto a quell'esperienza immediata di cui vi ho prima parlato ed è anch'esso mediato – mediato dagli scopi della divisione del lavoro, e, come ha mostrato soprattutto Bergson nelle sue acutissime analisi, mediato dagli scopi del dominio della natura, della tecnica in genere, in modo che la scienza non rappresenta affatto l'immediato o l'ultimo. Proprio per questo la filosofia non è solo la riflessione, l'autoriflessione del soggetto pensante,

ma è sempre anche la riflessione della scienza; non è dunque né una pura scienza di base, come si è voluto far credere nel XIX secolo, né una scienza suprema, un supremo sistema di proposizioni a cui fa capo la scienza, e infine non si riduce neanche a critica della scienza. È invece una terza cosa, è appunto ciò che consiste nella riflessione della scienza, con la quale deve essere incessantemente nel piú stretto contatto, e a cui tuttavia non si può abbandonare del tutto.

A questo punto vorrei cercare di impedire, per quanto posso, un fraintendimento che minaccia questa spiegazione del concetto di filosofia. Fra le piú volgari banalità in cui si esprime il disfattismo filosofico contemporaneo c'è quella che consiste nel gridare per le strade: La fede scientifica, è Ottocento, oggi l'abbiamo perduta, e dopo tutto è problematica come ogni altra forma di fede; come filosofi possiamo quindi gettare la scienza fra i ferri vecchi, in un certo senso, e pensare liberamente e senza preoccupazioni. Questa argomentazione, che mette sullo stesso piano la fede in un dogma e la fede nella scienza riducendole entrambe alla categoria formale del ritenere-una-cosa-per-vera, io la considero radicalmente falsa; poiché non si tratta già del fatto che la coscienza soggettiva ritenga vera una cosa qualsiasi, ma si tratta, in verità, della connessione immanente dell'evidenza, della legittimabilità delle due sfere in se stesse. Ma un pensiero che si sottrae a quel momento dell'evidenza, per cui si verifica se ciò che si crede è vero e non è invece una pura opinione che ci viene spacciata per verità, che quindi non si impone quella forma di disciplina che è insita nella scienza in quanto protesta contro la pura opinione, è lontano dal pensiero filosofico esattamente nella stessa misura in cui ne dista un pensiero che viceversa dichiara che la scienza è semplicemente il modello della filosofia, e quindi non è piú assolutamente in grado di controllare le esperienze. In questa introduzione alla filosofia, che si può o deve insieme intendere come introduzione allo studio accademico, posso forse darvi un consiglio: la delusione che è prodotta dalle scienze particolari non deriva solo dalla loro situazione che oggi è molto problematica, proprio nel campo delle

scienze dello spirito; è necessaria la disciplina per cui non ci si limita a sostenere un'opinione, ma si vede anche se è giusta. Questa disciplina esige un sacrificio ed esercita una costrizione che hanno anche qualcosa di salutare. Non lasciate dunque che il disagio delle scienze particolari e il sacrificio che si pretende da tutti noi vi inducano nell'errore di ridurre la scienza a un semplice comportamento arbitrario dello spirito accanto ad altri, di dire, con astratto relativismo, che dal momento che la verità non esiste, basta che ci affidiamo a ciò che ci garba di piú. Da questo punto di vista il pensiero scientifico ha l'immenso vantaggio di essere il mezzo a contatto e nel confronto col quale l'esperienza di cui vi ho parlato e che è il punto di partenza della filosofia si elabora tanto da poter perdere la propria accidentalità. Fra il momento scientifico e il momento mimetico o dell'esperienza in filosofia c'è una tensione. La filosofia diventa falsa proprio nel momento in cui lascia cadere questa tensione e ancorandosi all'uno o all'altro dei cosiddetti principî si fissa, diventa definitiva. In questo modo la filosofia viene implicitamente distinta dalla *Weltanschauung*[1] – è cioè preservata dal piú grave fraintendimento di cui ritengo possa cadere vittima. Se la filosofia si isola dalla scienza, non sperimenta quell'attrito con la scienza, e si limita invece a questo momento espressivo, che del resto è abitualmente falsato esso stesso fin dall'inizio, e cioè reificato, essa degenera allora nel proprio opposto; la Weltanschauung è avversa alla filosofia esattamente nella stessa misura del pensiero reificato. Si potrebbe quasi dire che la scienza e la Weltanschauung sono i due pezzi in cui si frantuma la filosofia nel suo vero senso, che d'altra parte non può essere ottenuta semplicemente sommando o sovrapponendo questi elementi separati tra loro. Forse questo senso può essere realizzato solo dalla reciproca mediazione di questi due momenti, solo se essi sono colti nella loro reciproca dipendenza. Ma proprio il pensiero che crede di potersi impadronire del tutto, che nell'organizzazione sociale del lavoro scientifico

[1] [Questo termine tedesco, di cui lo stesso Adorno spiega il significato all'inizio della lezione X, è ormai entrato nell'uso filosofico italiano].

è scisso e frantumato, immediatamente, con il puro atto soggettivo, come con un colpo di bacchetta magica, proprio questo rapporto col tutto, se è inteso in modo isolato e immediato, diventa una faccenda del tutto privata, senza alcun valore. Tali sono quei progetti di Weltanschauungen filosofiche del tutto accidentali e privi di rigore che sono presentati da singoli individui che se ne inebriano, e che, quanto piú appaiono pomposi e pretendono di rispondere a tutto, tanto meno hanno a che fare con la verità.

5 giugno 1962.

8.

Coloro che all'università frequentano lezioni di filosofia per fare anche qualcosa per soddisfare quello che essi chiamano bisogno di una Weltanschauung, indipendentemente dalla loro formazione scientifica, si cercano allora uno di quelli che si chiamano i grandi filosofi. In genere la loro scelta cade su un filosofo con una Weltanschauung molto spiccata, ad esempio Spinoza o Schopenhauer o Nietzsche, in cui dichiarano la propria fede, entrando cosí a far parte di una società spinoziana o schopenhaueriana o nietzschiana. Uno di questi uomini diventa per cosí dire il loro hobby piú o meno arbitrario, ed essi hanno una Weltanschauung: sono spinoziano, sono pessimista, o persino sono un superuomo. Se si prende la filosofia sul serio, il compito della cultura filosofica deve consistere nella liberazione, attraverso lo stesso lavoro filosofico, da questa idea che uno possa scegliere la sua Weltanschauung adottando quella che piú gli si attaglia – idea dove è già implicitamente presente quella di una mancanza di necessità e rigore onde la filosofia viene privata della sua pretesa di verità. In un lavoro intitolato *Opinione illusione società*[1] ho sviluppato essenzialmente la critica del concetto di opinione, che già Platone aveva criticato come inganno. È vero che per Platone l'opinione significa ancora qualcosa di completamente diverso, e cioè consiste nell'abbandonarsi all'inganno dei sensi. Oggi la pura opinione si presenta per una parte non inessenziale

[1] THEODOR W. ADORNO, *Meinung Wahn Gesellschaft*, in *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt 1963.

nella forma per cui si immagina che in questa civiltà in cui in certo modo si è già provveduto a tutto, in cui tutto è prefabbricato, ci siano anche Weltanschauungen prefabbricate, che si possono comprare fatte e che dispensano da ogni ulteriore preoccupazione, poiché ci si può attenere ad esse. Da questo punto di vista direi che la filosofia ha il compito di liquidare l'opinione, e cioè di andare al di là di tutte le convinzioni che uno ha scelto semplicemente perché gli si attagliano, e di inserirle in valide connessioni. Non per nulla proprio i filosofi piú seri e responsabili hanno sempre combattuto ciò che si suole associare con il concetto di Weltanschauung, e cioè il concetto di punto di vista. Nello scherno e nell'insofferenza nei confronti del concetto di punto di vista si sono trovati d'accordo anche i filosofi piú eterogenei. Troverete le piú dure invettive contro la filosofia del punto di vista sia in Hegel che ad esempio in Husserl, che pure ha definito follia la dottrina hegeliana della validità non assoluta del principio di non-contraddizione. Che non si tratti semplicemente di una specie di esortazione generale, lo potete forse vedere chiaramente se vi ricordate della mia formulazione secondo cui la filosofia inizia, in un senso determinato e assai delicato, con il bisogno di esprimere la propria esperienza originaria del mondo. Ora, voi potreste giustamente rimproverarmi di avere affermato, da un lato, che la filosofia e il filosofare deve appunto cominciare con questa esperienza, e di condividere ora, d'altro lato, lo scherno dei filosofi contro l'idea che la filosofia debba adattarsi piú o meno bene alla persona, in certo modo come un vestito su misura. Questa contraddizione che voi potreste segnalare esiste effettivamente. Solo che il mezzo della filosofia, o il suo campo, o, piú esattamente, la tensione in cui si compie il pensiero filosofico, è appunto quella contraddizione. Filosofare significa propriamente partire da tali esperienze, dire ciò che specificamente si intuisce, ma poi non scegliere per cosí dire a nostro piacimento quello che ci sembra ci si attagli meglio, ma andare al di là di questo atteggiamento attraverso il pensiero autonomo e originale. In questo senso la concezione che ho sviluppato è nondimeno coerente, se comprendete veramente il momento dina-

mico che è insito nel concetto del φιλεῖν – e cioè dell'amore della filosofia. Secondo il proprio concetto essa è appunto un processo e non qualcosa di fisso, rigido, reificato. È vero che la filosofia non è certamente riuscita a creare un consenso generale, a formare un'unità come quella che è ad esempio possibile per tutto il campo delle scienze naturali e delle scienze tecniche. Eppure in un determinato senso nel suo sviluppo ha superato questo concetto della Weltanschauung o del punto di vista, senza essere perciò giunta a una formula stringente e definitiva o a un accordo conclusivo, e forse senza poterlo mai raggiungere. Le diverse filosofie, e cioè quelle cosiddette Weltanschauungen fra cui l'ingenuo crede di avere la scelta, non sono affatto separate nettamente le une dalle altre come le pietanze elencate in un menu; fra di esse c'è invece una connessione di senso o di fondazione, nel senso che in una misura straordinariamente ampia una filosofia è la risposta a un'altra, che una comincia con i problemi che non sono stati risolti da un'altra, dà risposte che non si trovano in un'altra, o che – e questo è veramente il modello generale del movimento della storia filosofica da una filosofia all'altra – una filosofia diventa, in un senso molto radicale, critica dell'altra. Per limitarmi agli esempi piú famosi, è stata questa la posizione di Aristotele rispetto a Platone, o del Leibniz dei *Nuovi saggi*[2] in rapporto a Locke, o infine della *Critica della ragion pura*, che è una critica anche nel senso letterale, nel senso che voi attribuite comunemente alla parola «critica», o di Marx nei confronti della dialettica hegeliana. È stato un immenso merito di Leibniz quello di essere stato veramente il primo a riconoscere questa connessione strutturale fra le filosofie, e nella sua *Storia della filosofia* (non nella *Filosofia della storia*) Hegel ha fatto il tentativo grandioso e finora insuperato di rappresentare appunto questa unità della filosofia come un'unità di connessioni motivazionali e motivi da un lato e di critica dall'altro,

[2] GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1ª ed. 1716), in *Die philosophischen Schriften*, Hildesheim 1960, V [trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, II, Utet, Torino 1968].

cioè come un'unità dialettica. Contro questa storia della filosofia di Hegel si possono fare moltissime obiezioni particolari, soprattutto quella che essa (come accade assai spesso quando un materiale concreto viene interpretato secondo uno schema a priori) accomoda troppo il suo materiale secondo le proprie categorie e quindi nel particolare non è sempre esatta, non lo è soprattutto a proposito della filosofia medievale, che Hegel ha in una certa misura ignorato. Ma egli è riuscito a cogliere questa struttura dell'unità della filosofia nel senso di una connessione critica progrediente, che è una conquista definitiva e irrinunciabile. A questo excursus sul concetto della filosofia come unità delle filosofie vorrei aggiungere un'osservazione su uno dei piú celebri pensatori vissuti fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Wilhelm Dilthey ha semplicemente identificato questo concetto dell'unità della filosofia come una storia dei suoi problemi o come una storia dello spirito con lo stesso concetto della filosofia: se noi capissimo come si compie questo movimento da una figura dello spirito all'altra, e acquistassimo cosí la libertà di poter tutto capire e tutto accogliere in noi, soddisferemmo in tal modo al concetto di filosofia. Ma questa concezione nei confronti di quella hegeliana rappresenta un decadimento; in ogni caso non coglie ciò che intendo. La riflessione su questa stessa unità che poi non si addentra veramente nei nessi di verità o nei nessi di falsità della filosofia, ma, come direbbe Hegel, ne dispone dall'alto, si preclude la possibilità di risolvere i problemi filosofici decisivi. Questi non possono essere decisi dalla pura riflessione storica, che considera come un pensiero sia sorto da un altro; possono essere decisi solo se si riflette sulla cosa stessa. Anche qui la struttura non è dunque cosí semplice. Non basta votarsi ingenuamente a una particolare filosofia e credere di avere trovato la pietra filosofale. Altri credono di poterle dominare tutte e che basti vedere come si è passati dall'una all'altra, per possedere la filosofia. Da questo punto di vista l'acrobazia (se cosí posso esprimermi) della coscienza filosofica – che bisogna veramente imparare, se si vuole imparare a filosofare – consiste nel tenere fermo ai problemi singoli e del tutto con-

creti, facendo però riferimento, nello stesso tempo, alla totalità problematica in cui rientrano. Anche il momento storico che in Dilthey svolge una parte cosí importante deve rientrare nella problematica filosofica, senza poter peraltro sopprimere l'immediatezza del rapporto del pensiero filosofico alla cosa. Altrimenti questa forma storicistica di non ingenuità sfocia nella peggiore ingenuità, nel bestiale dogmatismo culturale per cui si ritiene che basti sapere come si sono storicamente sviluppate le idee per conoscere anche la cosa stessa. Questa convinzione è illusoria, e il cosiddetto movimento fenomenologico in questo senso è certamente stato anche e tra l'altro una reazione assai energica contro il concetto di storia dello spirito quale è stato inaugurato soprattutto da Dilthey, in cui esso si è anche unito – e non a caso – con un completo relativismo e scetticismo filosofico. Al contrario – e qui tocco nuovamente il punto per cui la filosofia si distingue dalla Weltanschauung – la problematica filosofica è per principio decidibile. Questa decidibilità, che esiste almeno di principio, nonostante la revocabilità e fallibilità di ogni singola decisione filosofica, è propriamente il medium in cui si deve comprendere la filosofia.

Lo dimostrerò con un esempio tratto dalla *Critica della ragion pura*. Anche qui mi attengo alla massima di addurre questi esempi non solo per illustrare un determinato punto delle mie analisi, per spiegare qualcosa; ma scelgo gli esempi – che in questo senso non sono soltanto esempi – insieme anche per il loro valore intrinseco, e cioè per l'importanza dei problemi che vi si esprimono. Per tornare all'esempio di oggi, esso tocca insieme anche un problema che mi pare sempre piú, quanto piú lo considero, come il centro della riflessione filosofica: il problema della cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio. Ma prima vorrei ancora dire due parole sulla *Critica della ragion pura* kantiana. Mi ricordo chiaramente come incominciai a occuparmi di filosofia, e come lessi la *Critica della ragion pura* alla fine del liceo, dietro consiglio di un amico molto piú vecchio. La prima reazione che provocò in me questo titolo fu di un certo imbarazzo, poiché non sapevo bene che cosa propriamente significasse *Critica*

della ragion pura; probabilmente capiterà lo stesso a moltissimi di voi. Ora vi si rendono le cose ancora piú difficili, quando vi si dice: qui critica non significa affatto ciò che significa critica, significa invece il giudizio sulle possibilità della ragion pura; e neanche ragion pura significa ciò che si immagina quando si sente tale espressione, la ragion pura è invece la ragione che prescinde da ogni materiale empirico, nella sua pura possibilità formale. Allora ci chiediamo subito come sia mai possibile criticare la ragione mediante la stessa ragione; se la ragione deve esercitare la propria critica su se stessa, sa già che cosa deve precisamente criticare in sé. Ora vorrei ripetere ancora una volta che la filosofia è una quanto mai singolare combinazione di ingenuità e non ingenuità, e cioè che essa riesce a superare l'atteggiamento ingenuo, vale a dire puramente ricettivo, immediato, proprio e soltanto in quanto si affida all'immediatezza delle sue singole esperienze. Voglio provare a sciogliere l'incantesimo di cui è vittima il titolo *Critica della ragion pura*; la spiegazione di questa espressione da tempo coagulata è veramente un compito che un corso sulla terminologia filosofica non può trascurare. Ora si dà stranamente il caso che il modo migliore per capire questo titolo sia quello di prenderlo dapprima alla lettera – dapprima. Si sottopone qualcosa a critica: prendete tranquillamente il concetto di critica nel senso semplicissimo in cui dite di fare la critica a un compagno, perché è troppo arrogante, o in cui io faccio la critica di una certa rappresentazione teatrale, perché è noiosa. Kant fa effettivamente la critica della ragion pura. E cominciate anche a intendere l'espressione «ragion pura» in modo del tutto ingenuo, senza prendere in considerazione le complicate definizioni del concetto «puro» che si trovano nello stesso Kant. Essa significa allora quanto segue: io giungo a una constatazione servendomi semplicemente del pensiero, del mio pensiero, senza preoccuparmi troppo dell'esperienza e delle modificazioni che questa esperienza esige. Ora l'opera compiuta dalla *Critica della ragion pura* nella sua parte negativa consiste semplicemente nel fatto che viene criticato il pensiero che non fa riferimento all'esperienza – come quando mi metto

a sedere e mi immagino qualcosa –, e che si contesta la sua capacità di giungere a conclusioni vere, definitive e risolutive intorno agli oggetti supremi, e cioè a Dio, alla libertà e all'immortalità. In questo senso semplice ed evidente la ragione, la ragion pura, in altri termini il puro pensiero è criticato per la sua pretesa di poter giungere da solo, senza l'aiuto dell'esperienza, a conoscere questi oggetti ultimi e definitivi. E questa critica non è esercitata nel senso che la ragione giudichi se stessa globalmente: dove è insita un'apparente contraddizione, che viene risolta in questa parte della *Critica della ragion pura* in una maniera molto semplice e molto geniale. Kant mostra che non appena io formulo giudizi su questi oggetti supremi e definitivi, estremi, come pura ragione, subito cado in contraddizione. Tutti i giudizi che la pura ragione formula intorno all'assoluto portano dunque a contraddizioni. Ma la stessa ragione è il pensiero, quel pensiero logico che ha in se stesso la pretesa della non contraddittorietà, poiché questo movimento mentale dapprima crede di poter risolvere le contraddizioni; appare perciò che secondo il proprio concetto la ragione non è capace di giudicare sull'assoluto da sola, come pura ragione. Questo è il suo limite. La cosiddetta parte positiva della *Critica della ragion pura*, che a rigor di logica dovrebbe seguire a questa parte negativa, ma che nell'architettura dell'opera la precede, tratta il problema: che cosa può fare la ragione se le è negata la possibilità di conoscere l'assoluto, se le è negato ciò che veramente vuole e non può neanche evitare di volere? Questa aspirazione è liquidata come una presunzione, una falsa pretesa, o, come dice spesso Kant, una surrezione [*Erschleichung*]. Del resto questo atteggiamento di Kant ha una giustificazione storica, nel senso che effettivamente la *Critica della ragion pura* nella sua parte negativa è essenzialmente la critica di una grande filosofia, del razionalismo, e cioè della filosofia leibniziana, che in origine, nello stesso Leibniz, era formulata solo in modo molto aforistico o frammentario, soprattutto in lettere, e che Wolff ha poi sistematizzato e tradotto in un linguaggio scolastico. (Poiché i fondamenti della filosofia di Leibniz non si trovano nei suoi capolavori, ma nella sua corri-

spondenza. Su questa struttura assai singolare varrebbe davvero la pena di riflettere). Per le analisi kantiane che ci proponiamo ora di considerare è determinante la suddivisione tradizionale della logica nelle tre discipline del concetto, del giudizio e del sillogismo. È per questo motivo che ho iniziato il corso spiegando a grandi linee il significato di questi termini della logica formale. Nella sua forma classica la prova ontologica dell'esistenza di Dio è stata formulata da Anselmo di Canterbury, mentre la critica di Kant si riferisce essenzialmente a Descartes, in cui ricompare questa prova ontologica, anche se per il resto proprio Descartes si è contrapposto alla scolastica, di cui il culmine consiste in certo modo nella formulazione dell'argomento ontologico. Qui non vorrei parlare del concetto di ontologia, ma semplicemente del nocciolo di questa prova e della critica a cui Kant l'ha sottoposta. Dal concetto di un essere sommo e assolutamente perfetto, o dell'*ens realissimum*, secondo l'espressione della scolastica, dovrebbe necessariamente derivare che questo essere esiste, poiché il suo concetto contiene anche la sua esistenza. Passando ora a considerare la critica di Kant, vi prego di tener presente la differenza fra il concetto e il giudizio; essa è importantissima, almeno per la base da cui parte l'argomentazione kantiana. Vorrei solo dire che questa argomentazione non è un'argomentazione propriamente scientifica, poiché non c'è assolutamente nessuna scienza particolare che contenga giudizi sulla possibilità di affermare o negare l'esistenza di Dio. La sua base è semplicemente la distinzione fra giudizio e concetto o proposizione e concetto che vi ho indicato, e cioè la definizione del concetto come unificazione di cose in se stesse disperse sotto una nota che è loro comune, e quella del giudizio come connessione di concetti, della quale si può dire se è vera o falsa. Invece non ha senso chiedersi se un concetto è vero o meno. Questo problema della definizione, quasi della classificazione delle discipline o anche della struttura linguistica, sta di fatto alla base della critica della prova ontologica dell'esistenza di Dio, nel senso che Kant parte dal presupposto che un concetto non dice proprio nulla sull'esistenza di ciò a cui si riferisce. Ad

esempio, posso mettere insieme certe note e formare il concetto di un centauro, di un essere che ha la testa umana e il corpo di un cavallo, e poi dire: Il centauro è l'unità di tutti gli esseri che hanno tale struttura. Ma se tale essere effettivamente esista, non è una domanda a cui si possa rispondere considerando il concetto, anche se quest'ultimo in se stesso non è affatto problematico o contraddittorio, come sarebbe invece se si parlasse di un ferro di legno. Ora la critica kantiana parte dalla constatazione che nella prova ontologica il concetto e la possibilità o impossibilità del concetto di una cosa sono scambiati con la verità di un giudizio, precisamente del giudizio di esistenza, secondo cui qualcosa di natura A esiste anche di fatto. Il passo che segue si trova nella seconda parte della *Dottrina trascendentale degli elementi*, la *Dialettica trascendentale* (la parte negativa della *Critica della ragion pura*), e precisamente nel terzo capitolo, sull'*Ideale della ragion pura*, quarta sezione, *Dell'impossibilità di una dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio*: «Ogni proposizione della geometria, per esempio che un triangolo ha tre angoli, è assolutamente necessaria, e cosí si è parlato di un oggetto che è interamente fuori della sfera del nostro intelletto», e cioè dell'oggetto incondizionato, «come se si capisse benissimo che cosa si vuol dire col suo concetto. Tutti gli esempi addotti» per dimostrare questa incondizionata necessità, «senza eccezione, sono presi soltanto da *giudizi*, ma non da *cose* e dalla loro esistenza»[3]. E, potremmo dire, neanche da concetti, dal momento che le cose ci sono date nei concetti. «Ma l'incondizionata necessità dei giudizi non è un'assoluta necessità delle cose. Poiché l'assoluta necessità del giudizio è solo una necessità condizionata della cosa, o del predicato nel giudizio». Nel caso che queste parole vi suonassero oscure, ne capirete subito e del tutto chiaramente il significato, poiché è estremamente logico e stringente: «La proposizione di prima non diceva che tre angoli sono assolutamente necessari, ma che alla condizione che esiste (è dato)

[3] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 411 [trad. it., p. 482].

un triangolo, esistono anche tre angoli (in esso) in modo necessario»[4]. In altri termini, il giudizio: «Ogni triangolo ha tre angoli» non dice che ci debba necessariamente essere questa entità con tre angoli, poiché nel suo concetto è implicita la sua esistenza. Dice solo che alla condizione che ci sia un'entità siffatta, essa ha anche tre angoli. Nella prova ontologica dell'esistenza di Dio si dice che il concetto di Dio implica anche che esso esista. Di conseguenza, in questo caso quello che è propriamente di pertinenza di un giudizio, e cioè che c'è A o che c'è Dio, deriverebbe dal suo proprio concetto, poiché la sua esistenza è compresa nel suo concetto, come una delle sue note. Nella parte successiva della critica kantiana si mostra che il tentativo di dedurre da un puro concetto l'esistenza di ciò che il concetto significa è impossibile. Qui devo limitarmi a esporre il nocciolo dell'argomentazione, affinché possiate capire che cos'è la stringenza della filosofia, del fatto che qui non si tratta di un'opinione che può essere accettata o meno, ma di un'evidenza, di una necessità di carattere estremamente peculiare. «E cosí il reale non contiene niente di piú del semplice possibile»[5]. È appunto falso dire che oltre agli altri predicati che gli attribuisce la teologia, come la perfezione ecc., Dio ha anche l'esistenza, poiché l'esistenza non è qualcosa che possa essere predicato di Dio; questa esistenza di Dio non contiene qualcosa che si aggiunga al suo concetto, essa è invece qualcosa che si riferisce al rapporto di questo concetto con qualcos'altro, o, come dice Kant, alla posizione di una cosa. Al celebre argomento che segue può essere veramente applicato (se c'è qualcosa a cui possa essere applicato) il concetto hölderliniano della sacra sobrietà. «Cento talleri reali non contengono niente di piú di cento talleri possibili. E infatti, poiché questi secondi indicano il concetto, e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sé, nel caso che questo contenesse piú di quello il mio concetto non esprimerebbe tutto l'oggetto, e quindi non ne sarebbe neanche il concetto adeguato. Ma rispetto allo

[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 414 [trad. it., p. 486].

stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è di piú che nel semplice concetto di essi (e cioè nella loro possibilità)»[6]. Vale a dire che la differenza fra il concetto dei talleri e la realtà dei talleri consiste nel fatto di averli o meno. «Poiché l'oggetto reale non è solo contenuto analiticamente nel mio concetto, ma si aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza che per il fatto di esistere al di fuori del mio concetto questi cento talleri pensati vengano ad essere minimamente accresciuti»[7]. E infine si dice, ed è la cosa decisiva: «Se io penso un essere come la realtà suprema (senza mancanze), resta ancor sempre la questione se esista o no». La stessa esistenza non può essere ricavata dal suo concetto, poiché il concetto non è mai un giudizio, e l'esistenza, e cioè se qualcosa c'è o non c'è, riguarda il giudizio. «Poiché, sebbene nel mio concetto non manchi nulla del possibile contenuto reale di una cosa in genere, pure manca ancora qualcosa rispetto allo stato intero del mio pensiero, e cioè che la conoscenza di quell'oggetto sia anche possibile a posteriori. E qui appare anche la causa della presente difficoltà. Se si trattasse di un oggetto dei sensi, non potrei scambiare l'esistenza della cosa con il puro concetto della cosa. E infatti mediante il concetto l'oggetto viene pensato solo come conforme alle condizioni generali di una possibile conoscenza empirica in genere, mentre con l'esistenza viene pensato come contenuto nel contesto dell'esperienza complessiva; e dunque, se mediante la connessione con il contenuto di tutta l'esperienza il concetto dell'oggetto non è minimamente accresciuto, tuttavia il nostro pensiero», e cioè il nostro giudicare, «con questa connessione acquista una possibile percezione in piú. Se invece noi vogliamo solo pensare l'esistenza mediante la pura categoria» – possiamo tradurre: se vogliamo solo pensare l'esistenza mediante il puro pensiero, la pura ragione: donde la critica della ragion pura –, «non dobbiamo allora stupirci se non possiamo addurre nessun carattere per distinguerla dalla sem-

[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

plice possibilità»[8]. In questo caso viene infatti a cadere il criterio per stabilire se ha luogo l'esperienza che indica questo reale o non lo indica.

7 giugno 1962.

[8] *Ibid.*, p. 415 [trad. it., p. 486].

9.

Ci siamo occupati del concetto di filosofia e soprattutto della complessità che questo concetto possiede in rapporto ai due concetti polari della scienza e della Weltanschauung. E nel contesto delle spiegazioni con cui cerco di distinguere la filosofia dalla Weltanschauung ho poi sviluppato in primo luogo, a titolo di esempio, la critica kantiana della prova ontologica dell'esistenza di Dio, allo scopo di mostrare quanto le argomentazioni filosofiche possano essere a loro modo esatte e stringenti, senza che questo tipo di stringenza possa essere peraltro ridotta a quella puramente logica e scientifica. Poiché ritengo che si tratti veramente del problema centrale di tutta la filosofia, mi sono attenuto molto rigorosamente al testo kantiano, per darvi un'idea quanto piú esatta possibile del modo in cui tali problemi sono trattati in un testo veramente filosofico. Ma in questi casi ci si trova sempre tra Scilla e Cariddi: se ci si appoggia cosí strettamente a un testo, per coloro a cui il contesto (qui, quello della *Critica della ragion pura*) non è familiare qualcosa non sarà del tutto evidente, mentre se ci si allontana troppo e si parla del testo troppo liberamente sussiste allora il pericolo di proiettare in questo testo motivi propri, e di mancare quindi al dovere che nei confronti di un autore grande come Kant è ovvio. Affinché possiate capire ancora un po' meglio, da una certa distanza, qual è la sostanza di questa dimostrazione, cercherò tuttavia di dire brevemente l'essenziale con parole mie. Nella cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio si tratta della teoria che al concetto di un essere perfettissimo appartiene anche la

sua esistenza, poiché se a un essere perfettissimo manca qualcosa, e una cosa cosí importante come la sua esistenza, allora non è piú l'essere perfettissimo, giacché il fatto di non esistere costituisce una notevole mancanza; di conseguenza non si ha piú il diritto di definirlo come l'essere perfettissimo. Se dunque non esistesse, si dice, il suo concetto non sarebbe soddisfatto, il concetto sarebbe in sé contraddittorio, mentre un concetto come quello dell'essere perfettissimo in se stesso non può contenere alcuna contraddizione. A ciò Kant obietta che il concetto, in quanto formazione mentale, non dice proprio nulla sulla realtà di ciò a cui si riferisce. Per esempio posso farmi il concetto di un centauro, che in se stesso è perfettamente coerente e non contraddittorio, poiché se è vero che non succede spesso di incontrare un cavallo con la testa e il busto umani, dopo tutto non si tratta neanche di qualcosa di contraddittorio; in determinate fasi della storia naturale ci sono state formazioni oltremodo strane. Kant dice che il concetto è una formazione mentale, un'astrazione che è stata ottenuta a partire da certi oggetti realmente esistenti e di per sé dispersi, di cui si sono ritenute certe note dall'unificazione astratta delle quali è nato il concetto. Secondo Kant anche il concetto di Dio è stato formato esattamente in questo modo. Ora questo concetto può essere definito come un essere perfetto di cui allora si afferma anche che è reale, resta pur sempre un concetto, una formazione in certo modo organizzata dal pensiero, prodotta solo da noi. Per poter dire se questo concetto ha realtà o no, secondo questa argomentazione occorrerebbe confrontarlo con l'intuizione, con l'esperienza effettivamente data, fattuale. Poiché solo cosí si potrebbe constatare se si realizza o meno. Ora questa argomentazione kantiana è propriamente la conseguenza estrema della concezione filosofica che ha cominciato a cristallizzarsi a partire dalla filosofia del tardo medioevo e piú precisamente da Guglielmo di Ockham, il nominalismo. Secondo questa concezione i concetti come tali non possiedono nessuna realtà, ma valgono solo come abbreviazioni, quasi come sigle, diremmo, per i fatti a cui si riferiscono. Nei confronti di ciò che sussumono non pos-

siedono nessuna forma di realtà e autonomia, ma – secondo l'espressione medievale – non sono altro che un *flatus vocis*, che un suono, che in se stesso è altrettanto effimero, altrettanto inconsistente della parola, appunto, che viene pronunciata e basta. Quest'idea è comparsa per la prima volta già nello sviluppo coerente della critica di Aristotele a Platone. Per quest'ultimo i concetti erano una realtà in sé, autonoma, indistruttibile ed eterna, si identificavano cioè con le idee. Già nella critica a cui Aristotele ha sottoposto Platone questa autonomia dei concetti veniva limitata, nel senso che secondo Aristotele questi ultimi devono venire a contatto con le cose concrete, con i fatti, devono realizzarsi in essi. Sulla base del piú radicale sviluppo logico di questa posizione aristotelica in Kant tale motivo critico nei confronti dell'oggettivazione, dell'ipostatizzazione del concetto, è stato infine applicato anche al concetto di Dio. L'esistenza – e questa parola non deve farvi pensare all'esistenzialismo moderno, ma semplicemente al giudizio di esistenza, che dice che un determinato oggetto o essere esiste – non è dunque una determinazione che rientri nel concetto, non è un attributo che tocchi al concetto accanto ad altri; l'esistenza è invece una determinazione che si riferisce al rapporto dei concetti o del concetto con il suo materiale di volta in volta dato, con ciò in cui il concetto si concreta. Dai puri concetti soltanto non può essere quindi tratta o dedotta alcuna conclusione circa l'esistenza di ciò che questi concetti esprimono. A questo proposito mi richiamo a una determinazione che ho un po' introdotto di contrabbando quando ho parlato dei diversi rami della filosofia e vi ho detto qualcosa dei diversi significati della parola «logica». Ho detto come ci sia una logica formale, e cioè una logica delle pure determinazioni del pensiero, ma che c'è però anche una logica materiale, e cioè una logica che considera le possibilità con cui nelle nostre determinazioni mentali ci riferiamo a un reale che a sua volta non è pensiero. Kant la chiama logica trascendentale, nel senso che si tratta delle condizioni del pensiero che rendono possibile una coscienza del reale in genere. Kant avrebbe detto (se mi è lecito ritradurre la sua concezione in que-

sta dicotomia logica) che nella prova ontologica ha luogo lo scambio di una determinazione logico-formale che presuppone la formazione ineccepibile dei concetti con una determinazione logico-trascendentale, che si riferisce alla realtà di ciò che si intende con questi concetti; o, si potrebbe dire ancora meglio, con una determinazione logico-materiale di ciò che si riferisce alla realtà di quello che si intende con questi concetti. Il concetto di Dio, secondo cui nella prova ontologica tra le altre qualità viene attribuita a Dio anche l'esistenza, come momento della sua perfezione, potrebbe essere chiamato un concetto della ragion pura; e come tutti i concetti della ragion pura, e anche come le categorie che Kant ha sviluppato, questo concetto deve essere verificato dall'intuizione. Ma d'altro lato secondo la sua propria determinazione il concetto di Dio deve essere qualcosa di assolutamente trascendente, di assolutamente immune dalla nostra intuizione empirica, che la transitoria e ingannevole esperienza sensibile non ci può affatto dare adeguatamente. Il concetto di Dio esclude dunque già di per se stesso quella realizzazione sensibile. La quale sarebbe d'altra parte necessaria, perché si potesse dire di questo concetto che gli corrisponde qualcosa come l'esistenza. Kant ne trae la conseguenza che Dio è un'idea, ma non qualcosa sulla cui esistenza o non esistenza si possa decidere in modo stringente mediante la pura ragione, e cioè il puro pensiero, secondo un procedimento puramente logico. Vi prego di intendere l'argomentazione in modo molto esatto; ad esempio, non è che sulla base di questa critica Kant neghi l'esistenza di Dio. Quello che egli fa è veramente qualcosa di molto piú radicale. La sua argomentazione suona cosí: ogni asserzione, sia quella che afferma l'esistenza di Dio che quella che la nega, è propriamente una violazione del limite che è posto alla nostra ragione dal fatto che noi possiamo formulare giudizi di esistenza, e cioè asserzioni sulla realtà o non realtà, solo nella misura in cui ci sono date dall'intuizione sensibile. Questa critica kantiana del concetto di Dio non è tanto una critica della teologia razionale, quale è stata presentata, quanto piuttosto una critica della ragion pura in un senso molto rigoroso, e cioè critica della

tentazione a cui la ragione è continuamente esposta, di superare i propri limiti e formulare giudizi sulla realtà. Già ora vi faccio presente (penso che si possa parlare di filosofia solo a condizione di addentrarsi sempre nel cuore della problematica filosofica) che la ragione evidentemente può sfuggire molto difficilmente alla tentazione di fare tali asserzioni, che Kant presenta come la tentazione sua propria. Questa tentazione è contenuta nello stesso concetto della ragione, in modo che essa non può affatto evitare queste asserzioni in cui si involge in contraddizioni, da cui nascono tali difficoltà per essa insolubili. Permettete che accenni che proprio questo è uno dei momenti da cui ha preso l'avvio Hegel, quando ha detto: se da un lato la ragione è costretta a involgersi in contraddizioni, poiché deve procedere secondo il suo proprio concetto, secondo le proprie idee, ma d'altro lato non può convalidare questi concetti o idee, la contraddizione stessa è allora l'organo, il mezzo in cui la ragione si muove, e la ragione che si muove nel mezzo della contraddizione è la ragione dialettica. In Kant si tratta sempre del tentativo di criticare la ragione in quanto supera i propri confini, e cioè non tanto di criticare i momenti oggettivi che sono affermati dalla ragione, quanto le pretese che la ragione avanza con i giudizi trascendenti. I giudizi veramente scientifici, ciò che noi possiamo sapere con certezza, devono dunque essere ben distinti da quelle problematiche idee della ragione. Con una grandiosa similitudine egli parla dell'isola piccola, ma sicura, su cui la nostra conoscenza si può muovere con sicurezza e che è circondata da un oceano insicuro, pericoloso e tempestoso, appunto quell'oceano dei sillogismi della ragion pura. Questa immagine rappresenta anche molto esattamente la topografia interna del pensiero kantiano. In questo senso si ha tutto il diritto di affermare ciò che in Germania suona probabilmente un po' arrischiato e insolito, ma che nei paesi occidentali è un'espressione molto usata proprio a proposito di Kant, e cioè che questi è un filosofo agnostico in senso rigoroso, vale a dire un filosofo che ha contestato la possibilità di conoscere le cose ultime, la possibilità di conoscere l'assoluto.

Ora alcuni di voi proveranno la curiosità del tutto legittima di sapere non solo che cosa ha pensato Kant sulla capacità o incapacità della ragione di svolgere questa sua attività, ma anche che cosa ha pensato dell'oggetto stesso, e cioè dell'esistenza di Dio. A quelli di voi che hanno già sentito qualcosa di filosofia a livello elementare, verranno in mente formulazioni come quella notissima, che Kant ha limitato il sapere per fare spazio alla fede. Se esito a dare a questa domanda una risposta precisa è perché lo stesso Kant ha preso molto sul serio il divieto, il tabú da lui istituito sull'argomento, e si è rifiutato di dare una risposta semplice e netta alla domanda. In ogni modo nello stesso luogo della *Critica della ragion pura* che ho citato c'è una formulazione assai strana: «Esso», e cioè l'essere realissimo, l'*ens realissimum*, come è stato chiamato Dio nel Medioevo, «esso ha, voi dite, tutta la realtà, e voi avete il diritto di ammettere come possibile tale essere (ciò che io per ora ammetto, sebbene la non contraddittorietà del concetto sia ben lungi dal dimostrare la possibilità dell'oggetto)»[1]. Qui Kant va ancora un pochino piú in là che nella critica che vi ho esposto finora. Infatti in questo passo egli dice che il fatto che un concetto secondo le regole della pura logica sia in se stesso immune da contraddizione nel senso logico-trascendentale non dimostra nemmeno la possibilità di questo oggetto, che è perfettamente pensabile che tale concetto in se stesso sia ineccepibile, e tuttavia non solo non trovi forse nessuna realizzazione, ma forse non possa neanche trovarla; e anzi, dobbiamo aggiungere, se vogliamo interpretare in modo ragionevole quest'idea di Kant, io non posso realizzare questo concetto perché non appena cerco di farlo subito si verificano contraddizioni o assurdità – come la necessaria realizzazione sensibile dell'esistenza di Dio contraddice alla sua non meno necessaria trascendenza assoluta, che esclude appunto tale sperimentabilità sensibile. L'incompatibilità di queste due esigenze dimostra, direbbe Kant, che persino se il concetto di un *ens realissimum* assolutamente perfetto ed esistente in sé non è contraddit-

[1] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 412 [trad. it., p. 484].

torio l'applicazione di questo concetto a una qualche realizzazione possibile attraverso l'esperienza può perlomeno portare a contraddizioni che la rendono insostenibile. Ora, io non voglio dire che Kant abbia realmente sviluppato questa tesi nel modo che ho fatto io ora; ma se vogliamo dare un senso ragionevole al passo citato, siamo costretti a tale interpretazione. Io stesso ritengo che nell'opera di Kant il solo punto e il piú forte a cui possiamo appoggiarci per determinare la sua posizione rispetto all'esistenza di Dio sia l'argomento addotto nella *Critica della ragion pratica*: l'ingiustizia e il dolore nel mondo sono cosí infiniti, che l'idea del mondo senza quella di una giustizia distributiva – come si dice con un'espressione molto semplice e molto borghese – e del suo garante, cioè di Dio, sarebbe troppo orribile per poterla immaginare. Lo spirito della filosofia kantiana è propriamente lo spirito della disperazione metafisica, e i tentativi che egli ha poi fatto per salvare tuttavia l'esistenza di Dio percorrendo una strada circondata da abissi sono veramente tentativi di salvezza in un senso molto enfatico: devono aiutare a vincere questa disperazione. Dire di piú, e cioè supporre effettivamente che in Kant il sapere sia stato limitato per fare posto a una fede ingenua e non problematica, io lo considero una volgarizzazione, che rientra nell'ambito del Kant dei professori, quale era insegnato ad esempio prima della prima guerra mondiale in quel liceo di Lubecca di cui Thomas Mann racconta nei *Buddenbrook*, piuttosto che rendere veramente giustizia alla filosofia kantiana. È già il Kant che è stato accomodato secondo i bisogni del trono e dell'altare, e cioè secondo i bisogni dei consiglieri concistoriali [2].

Ma vorrei sollevare la questione se la critica kantiana della prova ontologica dell'esistenza di Dio risolve davvero in modo completo e definitivo il problema con cui abbiamo a che fare; se il problema della prova ontologica è eliminato una volta per tutte dalla stringente argomentazione di Kant. E credo che solo se capite entrambe le cose, se dunque capite che da un lato questa argomenta-

[2] [Alti funzionari della chiesa evangelica].

zione kantiana ha veramente un carattere di grande necessità, ma che d'altro lato nonostante questa necessità la cosa non è stata passata agli atti, solo se capite questa singolare contraddizione, per cui in filosofia c'è qualcosa di cogente che tuttavia nello stesso tempo non è tale, solo cosí potete capire qualcosa del clima in cui la filosofia si sviluppa. A questo punto alcuni potranno forse dire: se il clima della filosofia è tale che si dimostra qualcosa come insolitamente necessario e stringente e poi la riflessione successiva porta a concludere che questa dimostrazione cogente non è però del tutto tale, allora è preferibile non avere niente a che fare con un mestiere cosí frivolo e vano, e continuare invece a occuparsi delle nostre scienze particolari; io sarei l'ultimo a biasimarli per questo. Ritengo piú onesto dire chiaramente che la sfera della filosofia è quella in cui si verifica una situazione cosí stramba e precaria come quella a cui ho or ora accennato, che non assumere l'atteggiamento affermativo, come se la filosofia in quanto tale avesse la verità in pugno. La filosofia è veramente e nel senso piú rigoroso la forma della coscienza che non tiene affatto e in nessun modo in pugno la verità. E solo chi si persuade di questo, chi è profondamente convinto del fatto che proprio ciò di cui si tratta, le conoscenze, sono appunto le conoscenze che non stanno scritte nero su bianco e si possono portare tranquillamente a casa, solo chi ha capito questo dovrebbe occuparsi di filosofia. Per indicarvi subito il punto per cui questa stringenza kantiana non è cosí perfetta, vorrei farvi osservare che il concetto ha sempre anche un momento di autonomia rispetto a ciò che sussume. I concetti non sono solo le abbreviazioni, le sigle che simboleggiano le note comuni agli oggetti a cui si riferiscono. Non c'è nulla per noi, nulla ci è dato, neanche l'esperienza sensibile piú semplice ed elementare, che non sia stata filtrata attraverso il concetto; poiché noi non possiamo affatto trarci fuori dall'apparato concettuale, in cui siamo in un certo senso chiusi. È perciò una finzione fare come se ci fosse qualcosa di veramente reale che non contenesse anche il momento del concetto. Ma ciò implica indubbiamente anche una restrizione del valore della critica del nominalismo al realismo

concettuale, e cioè una restrizione della concezione del *flatus vocis*. Poiché se si ammette che tutto ciò che è è sempre anche mediato dal concetto, in quanto noi lo determiniamo, diciamo qualcosa di stabile e definito, in quanto tale oggetto ha per noi qualcosa di stabile e fermo, in questo caso il concetto è veramente solo un *flatus vocis*, o invece non ha anche un momento di autonomia? E se poi pensiamo al concetto sommamente enfatico, al concetto dell'assoluto, abbiamo allora piú che mai il diritto di chiedere se questo concetto, che peraltro tutto il processo della nostra coscienza ci induce a pensare, è effettivamente qualcosa di cosí assolutamente nullo solo perché non gli corrisponde una determinata esperienza. A questo punto si potrebbe osservare che in ogni singolo giudizio che noi formuliamo è contenuta la pretesa a tutta la verità. Nella mia proposizione «A è uguale a B» in fondo è già contenuta – che io lo voglia o meno, che io restringa o anche critichi questa affermazione – l'idea di una verità intera, assoluta. Questa può poi realizzarsi solo se da questo giudizio procedo a infiniti altri giudizi, ma è già contenuta nel giudizio piú semplice. Poiché l'idea dell'assoluto è già contenuta nel «questo è cosí», sono costretto a procedere oltre, e propriamente senza tale concetto dell'assoluto non posso affatto pensare; in questo senso il concetto kantiano di Dio come idea regolativa gnoseologicamente deve essere preso assolutamente sul serio. Non si tratta affatto di una frase e di pura apologia; se non penso questa possibilità dell'assoluto che è già compresa nel mio giudizio piú semplice, non posso pensare affatto, e a rigore non esiste proprio nulla. Già in quanto parlo pongo insieme il tutto o l'assoluto, si potrebbe dire, e Hegel lo ha detto, e in quanto lo pongo dico anche che è. Fra l'utopia, a cui il pensiero si sente spinto come concetto, e la realtà in cui esistiamo, non sarebbe dunque affatto possibile una distinzione cosí radicale come quella che si ritrova nell'argomentazione kantiana. Si potrebbe chiedere: posso io pensare una cosa qualsiasi, se nella coscienza non esiste una motivazione, una coazione a pensarla? Kant ha riconosciuto questa coazione, quando ha affermato che anche se la coscienza riconosce le contraddizioni in cui si involge

quando pone l'assoluto come esistente, tuttavia è continuamente spinta a porre questo assoluto – quell'assoluto che con linguaggio scolastico è stato chiamato il *phantasma bene fundatum*, la fantasia bene fondata. Dunque questa tendenza naturale e necessaria a procedere verso un assoluto che è insita nella coscienza, nella ragione, può essere davvero liquidata con la semplice distinzione fra concetto e realtà? Non deve il pensiero assecondare, da un lato, questa sua tendenza necessaria, mentre d'altro lato è sempre di nuovo costretto a limitarla in senso kantiano? E infine, che cosa significa ancora verità? Che cosa significa il concetto di verità, se la verità, la possibile verità è separata dalla realtà in modo cosí assoluto e totale? Tutte le cose non sono forse ridotte a un nulla, se Dio non è? Mi limito a formulare queste domande, per mostrarvi che la stringente argomentazione di Kant, la cui stringenza spero di avervi reso evidente, nello stesso tempo lascia tuttavia aperta la possibilità e la necessità che si vada al di là di essa. Quelli di voi che sono già entrati un poco in questo clima pericoloso della filosofia, sapranno che Hegel ha cercato di salvare la prova ontologica nel senso delle riflessioni – peraltro del tutto diverse dalle sue – che ho appena esposto. È vero che lo ha fatto sulla base dell'assoluta identità di essere e spirito, che egli ha insegnato e che è propriamente il contenuto della sua filosofia, mentre la filosofia kantiana ha precisamente il suo nervo vitale nel fatto che essa contesta una siffatta identità fra ciò che è e la nostra coscienza e pone fra l'uno e l'altra una sorta di barriera che la ragione non può assolutamente attraversare. Ma la prova ontologica di Dio è salvata da Hegel nel senso che egli si riferisce al proprio concetto dell'assoluto, e cioè dello spirito assoluto come totalità o sistema, onde lo stesso concetto di Dio è completamente trasformato. E non si è solo trasformato questo concetto; rispetto a una filosofia in cui viene accolto l'intero contenuto dell'esperienza per essere determinato come spirito, la deduzione di Dio dal suo puro concetto è qualcosa di completamente diverso. Se dunque la filosofia – lo dico per darvi un'idea un po' piú chiara del concetto di filosofia – alla fine non è soddisfatta da argo-

mentazioni come quella kantiana e si ripropone nuovamente tale problematica, tuttavia se la ripropone a un livello piú alto, come in un piú alto cerchio di una spirale: non pone il problema con la stessa ingenuità di prima. In questo ricomparire del problema si esprime l'intero movimento dello stesso spirito, vorrei quasi dire la storia dell'umanità, in modo che la stringenza di cui ho parlato è tuttavia serbata, conservata nella forma del problema, che nello stesso tempo si svincola nuovamente, in certo modo, da questa stringenza. È vero che i problemi non sono decisi in modo assoluto, ma le decisioni dei problemi che sono avvenute si fanno nuovamente valere, costitutivamente, nella nuova forma che lo stesso problema assume, e non possono piú essere lasciate cadere, dimenticate. Questa peculiare situazione è proprio e precisamente la forma in cui si sviluppa la coscienza filosofica in genere; in questa unità di stringenza e di apertura non stringente, che però sono mediate l'una dall'altra, di cui l'una non può essere senza che sia l'altra, il pensiero filosofico si muove e progredisce. Invece proprio il dogmatismo nega la stringenza della decidibilità filosofica, e a questo punto tira fuori, di colpo, la fede. La struttura peculiare della filosofia è determinata dal fatto che in tutti i suoi singoli momenti l'argomentazione filosofica è bensí decidibile, ma i problemi della filosofia nella sua totalità non sono però decisi – e a questo proposito non c'è neanche bisogno di pensare alla funzione immensamente importante che l'oblio svolge nella storia della filosofia. La filosofia non è né una struttura assolutamente chiusa i cui momenti si fondano necessariamente l'uno sull'altro, come se l'è rappresentata Hegel, né qualcosa di caotico.

Del resto sarebbe assai interessante cercare di stabilire quali problemi sono stati dimenticati nella storia della filosofia; potrebbe risultare che non sono stati affatto dimenticati i problemi che sono stati risolti, bensí quelli che hanno cessato di essere importanti per la prassi sociale immediata, oppure che per qualche motivo sono stati rimossi e quindi messi da parte. Uno dei casi piú singolari di questo oblio è certamente rappresentato dal problema della connessione di corpo e anima, di interiorità ed este-

riorità, che ha dominato tutta la grande filosofia del cosiddetto razionalismo nel XVII secolo a partire da Descartes, e che tutte le possibili filosofie si sono continuamente sentite in obbligo di discutere e ridiscutere. Ma ha perso in certo modo la sua carica emotiva; evidentemente perché ciò che era la cosa decisiva in questo movimento illuministico, e cioè il problema se ci sia un'immediata influenza della sostanza spirituale su quella materiale, dopo il trionfo delle scienze naturali e il compimento dell'illuminismo non ha piú posseduto affatto l'attualità che aveva spinto gli uomini a riflettere su tale problema. A questo proposito si può ben dire che tutta questa problematica, che ha dominato la filosofia, soprattutto con Descartes, Spinoza e Leibniz, è aperta ancora oggi. Una vera soluzione, una teoria del tutto convincente in proposito non c'è ancora. Io vorrei almeno che vi rendeste conto del fatto che la storia dello spirito comprende anche una storia dell'oblio, di cui fino a oggi ci si è occupati maledettamente poco.

19 giugno 1962.

10.

Dopo avere considerato la differenza e la relazione fra la filosofia e la scienza, dobbiamo d'altro lato distinguere il concetto di filosofia da ciò che si suole chiamare Weltanschauung. Ritengo che il compito che si pone alla filosofia nei confronti delle Weltanschauungen con cui le persone entrano nella sua sfera non sia quello di convalidarle, ma di liquidarle. Certo non nel senso che la filosofia debba combattere ogni Weltanschauung; ciò sarebbe altrettanto inopportuno che se essa fosse prevenuta a favore di una determinata Weltanschauung. Essa deve invece dissolvere la possibilità di quella sfera della pura Weltanschauung attraverso lo strumento del pensiero coerente, dell'argomentazione logica. Anche questo è un punto in cui si incontrano le filosofie importanti della tradizione, anche quelle che per il resto contrastano fra loro nel modo piú vivace; formulazioni contro la filosofia del punto di vista, che è lo stesso che la filosofia concepita come pura Weltanschauung, si ritrovano nello speculativo Hegel come in Husserl, che credeva di assumere come unico criterio le cosiddette cose. Dovrò indicarvi almeno a grandi linee che cosa intendo per Weltanschauung in questo contesto. Chiamo Weltanschauungen quelle rappresentazioni dell'essenza e della connessione delle cose, del mondo, dell'uomo, che si conformano al bisogno soggettivo di unità, di spiegazione, di risposte ultime, e che a questa soddisfazione di un bisogno di conoscenza soggettivo sacrificano preliminarmente l'esigenza della verità oggettiva. In altre parole, la sfera della Weltanschauung è l'opinione eretta a sistema, e si può ben dire che una caratteristica

generale di coloro che pensano in termini di Weltanschauung è la loro tendenza a usare l'espressione «la mia Weltanschauung». A questo proposito dal punto di vista della storia dello spirito sarebbe interessante chiedere quando e da chi la filosofia è stata unita col pronome possessivo. Per quanto posso vedere, Kant non parla mai di una «mia filosofia», Fichte invece lo fa; e lo fanno anche Schopenhauer e, ovviamente, Nietzsche. In questa sfumatura linguistica si annuncia appunto la comparsa della Weltanschauung, che si è affermata per la prima volta e con grande energia in Fichte, nonostante tutte le sue pretese di procedere secondo il metodo della deduzione logica. L'esigenza della verità oggettiva è dunque sospesa a priori da questo bisogno di una Weltanschauung unitaria, che dà sicurezza, non lascia lacune, spiega tutto. Ora è vero che ogni uomo ha un bisogno siffatto, o in ogni caso ce l'ha se ha interessi intellettuali e nello stesso tempo si accosta ai cosiddetti problemi filosofici con una certa ingenuità; ma l'errore fondamentale della Weltanschauung, intesa nel senso piú lato di pensiero ideologico, consiste nel fatto che in essa questo bisogno è identificato con l'assicurazione di poter anche dare effettivamente tale spiegazione unitaria, soddisfacente, completa e rassicurante di tutto – uso appositamente queste espressioni cosí vaghe. Non si fa forse torto a Kant, se si intende la sua concezione che ha ristretto le possibilità della conoscenza come una sorta di protesta della filosofia contro la sua riduzione a Weltanschauung. A questo proposito vorrei aggiungere un'osservazione che è rivolta direttamente a voi: chi accede alla filosofia già provvisto di una Weltanschauung dovrebbe mettere tutto l'impegno per lasciarla fuori; altrimenti la filosofia di cui vi occupate viene messa preliminarmente al servizio di un *thema probandum*. In questo caso chiedete subito se ciò che sentite e su cui riflettete in sede di filosofia è anche compatibile con questa Weltanschauung precostituita; e non appena vedete che ciò non accade rifiutate la filosofia, e cosí venite subito a trovarvi nella peggiore situazione in cui possa trovarsi colui che si occupa di filosofia: non cercate affatto di entrare nella cosa stessa, nei problemi stessi, ma credete di

essere al di sopra di essi per il fatto di non essere in essi. Se si accosta la filosofia con il bisogno ideologico, accade anzitutto che tale bisogno soggettivo di una spiegazione sufficiente, in sé coerente, valida per tutte le cose diventa tacitamente il criterio della verità, e in tal modo la filosofia viene decurtata della sua esigenza di una verità oggettiva. In questo modo essa diventa a priori poco seria, se cosí posso dire, si trasforma in un certo senso in una sorta di sussidio economico-biologico che viene usato per poter venire meglio a capo delle difficoltà della vita. Ma la pretesa che la filosofia e in questo senso anche la Weltanschauung avanzano è proprio la pretesa di una verità radicale e non ristretta. Nel momento in cui vi consegnate al pensiero ideologico o al bisogno ideologico siete già in contraddizione con l'oggetto piú profondo di questo bisogno; vi trovate già in contraddizione con il concetto della verità. In questo modo ogni specie di filosofia si trasformerebbe in una farsa, e cioè nella ricerca a posteriori di pezze d'appoggio o prove per qualcosa che per parte sua si sottrae al movimento del pensiero e della critica. Ma non è neanche lecito coltivare una propria privata Weltanschauung per i bisogni del cuore – come una sorta di orticello personale –, accanto a una filosofia rigorosa, a cui si concede in qualche modo un posto indeterminato nel Pantheon della cultura. Il concetto della verità contiene necessariamente il momento dell'unità, e se si scinde il concetto della verità in modo che accanto alla pretesa di un'obiettività normativa della filosofia resti ancora un residuo filosofico che ha la funzione di confortare, di riscaldare il cuore, ci si prescrive qualcosa a cui non si crede veramente. Si tratta del resto di una caratteristica che è profondamente radicata nella coscienza borghese, poiché quest'ultima ha sempre avuto la tendenza a ingoiare ideologie o momenti che in fondo non prende affatto sul serio, solo perché giovano al benessere della vita interiore, e nonostante la loro falsità oggettiva, anzi riconosciuta. Il detto che il mondo vuole essere ingannato è vero, alla lettera, molto piú di quanto si immagini; e cioè nel senso che il mondo esistente tollera veramente l'inganno anche quando lo riconosce come tale, e addirittura

lo richiede ai fini di questa soddisfazione, di questa igiene mentale che esso procura. Non per nulla un famoso libro di Feuchtersleben si chiamava *Per la dietetica dell'anima*. Ciò ha le piú profonde radici nella tendenza della coscienza borghese a ridursi alla pura funzione, a dedicarsi alla riproduzione esterna della vita in modo cosí completo da non prendere piú del tutto sul serio lo spirito che pure continuamente invoca, degradandolo cosí a una sorta di riempitivo psichico; da un lato esso può venire organizzato in modo da soddisfare il proprio bisogno psichico, mentre d'altro lato uno se ne può nuovamente sbarazzare altrettanto comodamente, se cosí gli piace – appunto con la motivazione che dopo tutto non si trattava di una verità davvero rigorosa e obiettiva. A questo proposito può essere forse interessante ricordare che il fascismo nella sua forma prima e ancora meditata, quella italiana di Mussolini, ha unito la sua pretesa dittatoriale di assolutezza con un estremo relativismo filosofico, di osservanza nietzschiana o paretiana; e, in genere, proprio quando le cosiddette Weltanschauungen sono proclamate con la pretesa della loro validità assoluta, ad esse si accompagna sempre l'ombra di questa arbitrarietà e questo relativismo. Ho indicato come compito della filosofia la liquidazione della Weltanschauung, e vi ho detto che il maggior beneficio che il vostro pensiero può trarre dall'esercizio filosofico è di essere indotto a rimettersi veramente alla cosa, e non al bisogno ideologico. Capisco però che ciò è molto piú facilmente detto che fatto, e se mi accontentassi di questa affermazione essa non sarebbe altro che una frase idealistica. Quando il mio maestro Cornelius ci diceva, con un certo pathos idealistico stile Ottocento: il tuo maestro non deve essere né Kant né Marx né Lutero né Fichte né un altro, ma soltanto la tua propria ragione, queste parole mi parevano un po' comiche. Questo perché c'è stata una certa discrepanza fra la grandissima ambizione che è riposta in massime come questa, e il contenuto alquanto povero della dottrina razionale con cui si può paragonarla. Nella misura in cui mi sono accostato alla filosofia con rappresentazioni ideologiche, e non voglio affatto tacere di averlo fatto da giovane, queste assicurazioni, che dovevo

affidarmi solo alla mia ragione, hanno avuto su di me un potere assai scarso; mi hanno caso mai ricordato il direttore di scuola Wulike dei *Buddenbrook*, che invocava continuamente l'imperativo categorico del nostro grande königsberghese Kant. Potrei dunque supporre che questo appello alla vostra propria ragione e al vostro discernimento abbiano su di voi un effetto altrettanto scarso, poiché i bisogni che portano l'uomo che pensa e il giovane che pensa alla Weltanschauung sono troppo forti e intensi per poter essere eliminati con la semplice esortazione astratta a fare altrimenti; anche qui vale il proverbio che si diventa veramente fabbro solo facendo il fabbro. Non dovete dimenticare che la determinazione della Weltanschauung che vi ho dato all'inizio in verità è anche una prima caratteristica del bisogno filosofico. Se si avvicina alla filosofia una persona non corrotta, qualcuno che verso di essa non ha il rapporto che si ha verso un'informazione e un sapere reificato, ma un rapporto vivente, costui lo fa appunto con quel bisogno di senso, di totalità, con tutto ciò che si deposita nelle Weltanschauungen. Questo bisogno è particolarmente forte nei giovani a causa della loro struttura psicologica ancora in formazione, e cioè perché essi non ne sono stati ancora del tutto disavvezzati, perché tale bisogno non è stato ancora completamente scacciato dal principio della realtà; e qui viene la filosofia e dice (non dice solo questo, ma anche questo): «Quello che tu vuoi veramente avere, è proprio ciò che non posso darti». Il comportamento della filosofia ha sempre anche qualcosa di frustrante rispetto alle attese che sono insite nel suo stesso concetto, e questo momento di frustrazione costringe gli uomini ad attaccarsi alle Weltanschauungen, ai motivi ideologici. Dovete riflettere anche su tutto questo, se volete cercare di intendere ciò che vi ho spiegato sull'autonomia e sul pensiero indipendente nei confronti della Weltanschauung non già come una *declaration of intention*, ma con tutta serietà. Bisogna poi aggiungere un'altra cosa. L'ordinamento della vita contemporanea in genere indebolisce talmente gli uomini, lascia, in genere, tanto poco tempo, e, vorrei dire, tanta poca forza per il pensiero davvero autonomo – a cui ci si

suole appellare ex cathedra in una maniera cosí tradizionale –, che l'appello a questo pensiero autonomo, imperturbato, coerente può fare assai facilmente la stessa impressione di quella prescrizione del medico alla povera vecchia domestica, che avrebbe dovuto prendere tutti i giorni un sostanzioso piatto di pollo. L'economista e sociologo americano Galbraith ha scritto che la costante esortazione al pensiero autonomo e indipendente non ha propriamente altra funzione che quella di dissimulare il fatto che oggi esso non c'è piú, e che, bisogna aggiungere, le sue condizioni di esistenza sono straordinariamente sfavorevoli. Se volete davvero affrontare questo problema dell'autonomia nella vostra propria economia psichica, la strada giusta non è quella di approvare piú o meno astrattamente ciò che in qualità di vostro insegnante vi ho detto contro la Weltanschauung, e cioè contro l'accettazione spensierata di ideologie prefabbricate, e di concludere: «Ora voglio pensare in modo davvero autonomo». Temo che nelle condizioni in cui tutti noi viviamo (e non escludo affatto me stesso) una simile indicazione avrebbe a sua volta qualcosa di ideologico. Il primo passo che può portarvi a quella forma di autonomia che ho definito come liquidazione dell'opinione o liquidazione della Weltanschauung mi pare sia quello di rendervi conto delle difficoltà che si oppongono a tale pensiero autonomo e indipendente; solo se comprenderete queste difficoltà e le comprenderete anche in voi stessi, riflettendo sullo stesso concetto di ciò che ostacola, se non addirittura impedisce questa autonomia, solo a questa condizione potrete andare oltre la sfera della pura Weltanschauung.

Non mi sfugge il fatto che il concetto di Weltanschauung, cosí come l'ho usato io, ha un accento lievemente antiquato. Se si ha istinto per il valore di posizione storico delle parole, se nelle parole – vorrei dire – si sa vedere o udire la loro data, nella parola Weltanschauung si sentirà allora il 1890 o il 1900 o al massimo il 1910. Vengono in mente espressioni come «stile liberty» nel migliore dei casi, o «monismo» nel peggiore. Le Weltanschauungen furono questo, e cioè furono propriamente dei tentativi quale è stato ad esempio lo stile li-

berty nel suo complesso, di costruire, dalla posizione dell'autonomia, quelle che potremmo forse chiamare delle fantasie sostitutive, che potessero assumere la funzione e il ruolo che in passato era svolto dalla religione – furono per cosí dire religioni autoprodotte, autoposte, di cui l'esempio piú grandioso è indubbiamente la filosofia di Nietzsche, che con grandiosa ingenuità ha parlato esplicitamente delle nuove tavole che voleva creare. Ora questo concetto di Weltanschauung, che non può non evocare un po' la cremazione e le suffragette e simili venerabili istituzioni, questo concetto di Weltanschauung oggi non può piú fare una gran figura; e quindi posso pensare che alcuni di voi sentano come leggermente antiquato anche ciò che ho detto contro di essa, antiquato un po' come il libro che un esponente ufficiale della filosofia tedesca, il professore universitario Heinrich Rickert, aveva scritto contro quella Weltanschauung che allora era appunto in concorrenza con la propria posizione e gli appariva quindi sospetta, contro la filosofia della vita. Se vi metto in guardia contro il pensiero ideologico o se non vi metto in guardia, ma cerco di indurvi a riflettere su di esso, bisogna certamente far riferimento alla forma contemporanea, attuale di Weltanschauung. Le vecchie Weltanschauungen, che oggi hanno quella tinta un po' antiquata, hanno dichiarato piú o meno apertamente di essere soggettive, di essere prodotte liberamente; si sono presentate come sistemi di valori creati dal soggetto o come connessioni di fondazione costruite dai soggetti secondo il modello delle scienze naturali. Ciò che oggi vi suona cosí antiquato probabilmente non è solo qualcosa di negativo; ma se ci si fa beffe di queste cose, quasi sempre in questo scherno è anche contenuta la malignità contro qualcosa che non è stato del tutto dominato, di cui non ci si è sbarazzati, contro una promessa che era stata fatta e che poi in realtà non si è mantenuta. Si tratta della promessa di organizzare il mondo spirituale e in ultima analisi anche quello reale a partire dalla coscienza. Se il tentativo di questa organizzazione a partire dalla sola coscienza è fallito, ciò è connesso profondamente col fatto che è fallito il tentativo di organizzare il mondo nella realtà; ma lo scherno contro

il momento della libertà soggettiva che ne deriva è falso. Se di fronte a voi sottopongo a critica il concetto della Weltanschauung, devo anche dirvi – come ho fatto quando ho criticato l'elemento scientifico della filosofia – che nella Weltanschauung c'è anche un momento che dovete ritenere; e in ultima analisi esso consiste proprio nell'aspetto di quelle invecchiate Weltanschauungen che si deride piú volentieri, e cioè nello slancio con cui il concetto cerca di fare da solo, senza accettare nessuna prescrizione esterna. Proprio questo slancio, proprio questa volontà di fare da sé è ciò che nel mondo amministrato contemporaneo, sotto l'egemonia dei rapporti a cui tutti noi che pensiamo siamo assoggettati, acquista cosí facilmente l'apparenza dell'ingenuità. In breve, oggi la Weltanschauung ha la forma che in generale si indica col concetto di vincolo [*Bindung*]. I cosiddetti vincoli sono ciò che è subentrato al posto della Weltanschauung. Oggi potete trovare l'espressione «vincolo» altrettanto spesso quanto è raro il termine «Weltanschauung»; ciò per la ragione che nel concetto di vincolo è bensí presente una sorta di obiettività, di impegno obiettivo che nel vecchio concetto, nel concetto liberty della Weltanschauung non era contenuto nella medesima maniera, ma nello stesso tempo il concetto di vincolo è eteronomo, e cioè i vincoli sono ciò che gli uomini portano seco come qualcosa di fisso, già fatto e inattaccabile, e a cui, tra l'altro, commisurano la filosofia. Ritengo che la forma presente del concetto di vincolo sia assai piú scaltra del concetto di Weltanschauung, poiché da un lato nasconde il momento della soggettività, della costruzione libera e personale e quindi della mancanza di normatività che allora era invece dichiarato apertamente, ma d'altro lato si dà l'aria di essere valida di per sé e in assoluto, senza che ciò a cui ci si lega sia a sua volta subordinato alla ragione. Questo vincolo deriva da un duplice bisogno; e cioè dal bisogno di avere qualcosa a cui ci si possa attenere, come dice Brecht. Ciò mancherebbe nel mondo contemporaneo, anche se esso è fin troppo chiuso e prescrive agli uomini fin troppe norme a cui attenersi. Nello stesso tempo non si riconosce piú alla ragione la forza per organizzare il mondo spirituale e reale, anzi, si

tende a calunniare e a mettere fuori corso la ragione a favore di un'obiettività che sarebbe dispensata dal lavoro «distruttivo e disgregatore» – come si dice – della ragione. Chi non vuole affidarsi al lavoro della ragione, non deve mettere le mani sulla filosofia. Se qualcuno è troppo debole per sottoporre seriamente alla riflessione e al pensiero questo concetto di vincolo, noi, come filosofi, non abbiamo certo alcuna giurisdizione su di lui, perché «this is a free country»[1]. Ma coloro che pensano secondo il principio «Costruisco un muro intorno a me, disse la pia vecchierella», sono certamente inadatti alla filosofia; se si occupano di filosofia ne saranno soltanto irritati, e si verranno subito a trovare in una situazione falsa, poiché misurano appunto il pensiero filosofico alla stregua di questi cosiddetti «vincoli», invece di assimilarlo e svilupparlo ulteriormente. Vi prego di non fraintendermi; non intendo affatto dire che la filosofia sia ostile e contraria a priori e per il suo stesso contenuto a ciò che appare nei vincoli. Io sono pienamente consapevole di ciò che del resto è anche espresso dall'Anticristo Nietzsche, e cioè del fatto che in tutto il mondo dello spirito non c'è nulla che non abbia la sua origine nella sfera teologica e che alla fine non vi sia risospinto. Non sta dunque alla filosofia fingere di creare tutto da sé. Al contrario, questa è proprio una delle illusioni della filosofia che essa ha il compito di distruggere. È il privilegio peculiare e in un certo senso triste della ragione, che essa possa anche riflettere su se stessa e anche restringere le proprie possibilità, come vi ho mostrato con l'esempio di Kant. Non esiste dunque un contrasto a priori fra il contenuto dei vincoli, e con questo termine intendo i vincoli religiosi, e il contenuto della filosofia. Ad esempio Hegel ha mostrato come il concetto della libertà e il concetto dell'uomo in senso enfatico non avrebbero potuto essere pensati affatto senza le grandi religioni. Riflettere appunto su questa identità e sulle sue conseguenze è compito della filosofia; ma quello che la filosofia non può rispettare sono i vincoli concepiti come fine a se stessi. Tuttavia essa deve riflettere anche su

[1] [*Questo è un paese libero*].

questi vincoli fine a se stessi, sulla loro origine e sulla loro causa, e poi deve avere criticamente presenti i contenuti che appaiono in questi vincoli, attraverso il pensiero coerente, massimamente avanzato e imperturbabile. Dove sarebbe insensato che essa rifiutasse a priori questi contenuti e insistesse sui concetti puramente filosofici, come sarebbe altrettanto insensato che rispettasse a priori tali categorie come se fossero assolutamente sicure e superiori a sé. La filosofia non è dunque la dissoluzione o negazione del contenuto dei vincoli, in ogni caso non lo è necessariamente e a priori, ma è il controllo autonomo di ogni contenuto spirituale precostituito; e se oggi il pensiero kantiano è attuale, se il concetto di criticismo ha un senso piú ampio di quello specifico che possiede nella critica kantiana della conoscenza, è esattamente in questo senso. I vincoli sono senz'altro Weltanschauungen anche nel senso che gli uomini che si richiamano ad essi dicono: io come protestante, io come cattolico, io come qualche altra cosa, e in questo modo respingono il problema della normatività oggettiva del contenuto in un modo del tutto analogo a quello in cui l'avrebbero fatto un uomo ideologico o una donna ideologica vecchio stile. Solo che nel loro atteggiamento c'è anche qualcos'altro, e cioè la pretesa che questi vincoli che in realtà sono eteronomi e legati a me, miei, abbiano anche un valore obiettivo, di verità in sé. Il potere che ciò ha sui singoli si fonda su quel bisogno. Qui non vorrei addentrarmi in un'analisi della società, che da un lato in se stessa, nelle sue tendenze livellatrici, manca di una stabile struttura al punto da non offrire agli uomini l'ordine senza cui essi credono di non poter esistere – per motivi che dovrebbero essere a loro volta analizzati –, mentre d'altro lato in essa l'ordine che potrebbe scaturire dalla stessa ragione finora è continuamente fallito. Non voglio in alcun modo sottovalutare la forza di questo bisogno e neanche la sua serietà e legittimità; e se parlo criticamente a quelli di voi che giungono alla filosofia partendo da questo concetto di vincolo, vorrei pregarvi di credere che io posso senz'altro capire come siete arrivati a questa posizione, anche e soprattutto a causa di quel momento «pietre invece del pa-

ne» di cui la filosofia può fare cosí difficilmente a meno, finché non diventa prassi. È vero che io ritengo d'altra parte centrale l'obiezione che il bisogno di una cosa e anche il bisogno di un contenuto spirituale, mentale in quanto tale non è ancora una prova dell'esistenza di un determinato contenuto, ma, secondo l'analisi condotta da Nietzsche in un grandioso passo di uno dei suoi ultimi scritti, è piuttosto il contrario di tale dimostrazione. Diventa allora ciò che in inglese si chiama « wishful thinking », attribuzione della realtà a una cosa perché la si desidera intensamente, proiezione. Ogniqualvolta i nostri bisogni sono infinitamente forti, tendiamo, secondo una vecchia intuizione dell'illuminismo, a supporre che ciò di cui abbiamo bisogno sia anche realmente esistente e vincolante. Anche questa connessione ha qualcosa di strambo e sgradevole – poiché è anch'essa dialettica. Se noi non pensiamo piú affatto per bisogno, se quindi pensiamo in modo che è stato del tutto soppresso e scacciato dai nostri pensieri il wishful thinking, il desiderio come padre del pensiero, allora a rigore non possiamo pensare piú nulla. Poiché in questo caso non siamo piú in grado di andare al di là di ciò che è, di trascendere la mera esistenza, veniamo allora a trovarci nell'impossibile situazione per cui là dove riteniamo di pensare ci limitiamo a ripetere o rispecchiare ciò che comunque esiste. Ma poiché, come vi ho già accennato, questi vincoli non sono riconosciuti dagli uomini come interamente obiettivi e creduti come obiettivi senza alcuna riserva, ma sono invece riconosciuti e creduti per considerazioni di dietetica psichica, e cioè perché si crede che dopo tutto è bene avere dei vincoli, per questo oggi gli uomini scelgono dei vincoli. In questo modo essi vengono facilmente ad assumere questo carattere ristretto, velenoso e cattivo, che non permette piú al pensiero di avvicinarglisi, laddove ad esempio nel periodo classico della civiltà medievale, ai tempi di san Tommaso d'Aquino, il pensiero, che si muoveva all'interno di vincoli senza fare tanto baccano su questo concetto, ha potuto senz'altro accordarsi con le conoscenze piú evolute del proprio tempo. Invece la forma attuale di difesa consiste nel fatto che i vincoli hanno la tendenza a impedire il pensiero filo-

sofico e a commisurarlo veramente dall'esterno a una norma a cui esso non può soddisfare; ciò accade per la segreta coscienza che se ci si affida seriamente a questo pensiero tali vincoli, che sono scopo a se stessi, potrebbero allora andare in pezzi. Invece tutta la serietà del pensiero filosofico consiste solo e precisamente nel fatto che esso non garantisce nessun certificato di validità; in questo senso la filosofia è davvero una cosa terribilmente seria. Vorrei dirlo senza pathos, ma anche come la cosa mi appare: si entra nella sfera del pensiero filosofico e ci si affida ad esso, ma nessuno può dire dove esso conduca, e colui che non ha il coraggio necessario, e chi non ha un certo gusto per l'avventura intellettuale o un tratto di curiosità, o quale altra espressione spregiativa si voglia usare, costui sarà deluso dalla filosofia e se ne deve guardare. La problematicità di questi vincoli oggi consiste nel fatto che essi non sono affatto sentiti come una forma della verità, ma come una funzione sociale o psicologica, come un rimedio; in ciò è già implicito che la lotta fra il vincolo e la ragione non è solo una lotta esterna, che non si tratta, poniamo, del contrasto di due posizioni ideologiche, il pensiero autonomo da un lato e quello vincolato dall'altro, ma tra l'uno e l'altro esiste una relazione che consente al primo di risolvere criticamente l'altro. Il vincolo è un tema della filosofia, ma non è un suo postulato. L'unico vincolo legittimo che la filosofia potrebbe sopportare sarebbe quello che la subordinasse alla verità, e il dispiegamento di questo vincolo, di questo impegno nei confronti della verità costituisce l'intero contenuto della filosofia; se se ne volesse fare un vincolo, anche questo sarebbe ancora problematico, poiché nella sua riflessione sul concetto di verità Nietzsche è giunto precisamente alla conclusione che in questo stesso concetto, che apparentemente è il piú autonomo di tutti, sopravvive ancora, in una certa misura, l'ombra della vecchia eteronomia, da cui il pensiero dovrebbe liberarsi.

26 giugno 1962.

II.

In queste riflessioni sul concetto di filosofia prendiamo ora in esame un momento di cui finora non ci siamo ancora occupati, e cioè la sapienza o saggezza. Questo concetto ha in primo luogo qualcosa a che fare con il sapere profondo, che si è allontanato dall'immediatezza degli scopi della vita pratica, con un sapere che ha il tempo necessario per la riflessione e la meditazione, invece di lasciarsi assorbire dalle esigenze quotidiane, come ha detto Goethe. L'immagine tradizionale del sapiente, quale ci è stata tramandata dall'antichità, è stata senz'altro concepita pensando all'età anziana, è strettamente legata a una concezione gerontocratica. Il concetto della profondità è esatto nel senso che designa il tentativo della coscienza filosofica, che non si accontenta della facciata, di guardare dietro di essa. Per il pensiero corrente nell'idea di un giovane filosofo, di un giovane sapiente c'è qualcosa di inconsueto, quasi di ridicolo, e voi dovreste considerarla con atteggiamento estremamente critico. Secondo la formulazione di Haecker, la filosofia è propriamente cosa della gioventú, poiché in essa non si è ancora troppo assorbiti dalla cosiddetta realtà. Ho il sospetto che il vecchio sapiente vada orgoglioso di qualcosa che si confà piuttosto ai giovani: lo slancio della gioventú, per cui essa non vuole rassegnarsi, non vuole rinunciare, e che è una proprietà costitutiva del concetto di filosofia. Tuttavia il concetto di profondità deve essere salvato in parte, e cioè nella misura in cui la volontà di non lasciarsi gabbare è un requisito essenziale della coscienza filosofica. Oggi la filosofia può essere addirittura definita come un atteggiamento che cer-

ca, per quanto può, di spezzare l'universale contesto di accecamento; secondo questa interpretazione – che in nuce si ritrova già in Eraclito – la filosofia è resistenza contro l'opinione costituita, che si identifica in larga misura con la colpa universale. Ciò può essere spiegato in una maniera semplice e molto plausibile, che tocca la connessione fra filosofia e sociologia. Ora questa connessione non deve essere intesa nel senso che la filosofia debba essere sospettata di ideologia e ogni pensiero debba essere ridotto all'interesse che lo condiziona. È vero che lo stesso pensiero deve essere affrontato dapprima criticamente; ma nella misura in cui la filosofia rappresenta effettivamente la resistenza intellettuale organizzata, essa è opposizione contro le convenzioni e i clichés che sono coniati dalla società. Un individuo che non ha mai provato disgusto per quello che tutti pensano e tutti dicono, per quello che gli è messo davanti senza che l'abbia chiesto, un soggetto simile non può giungere alla filosofia. Bisogna vedere la costrizione, l'ingiustizia e la menzogna che stanno dietro le ovvietà, bisogna vedere come certi modi individuali di comportamento che considerati isolatamente appaiono giusti e ragionevoli meritino invece una valutazione completamente diversa, se considerati nel tutto sociale a cui appartengono. Bisogna far luce sul contesto di accecamento, come si sono sforzati di fare Eraclito nell'antichità e Schopenhauer nella filosofia moderna. La filosofia è la resistenza contro tutti i clichés che è diventata consapevole. Ma nel concetto di saggezza c'è ancora un altro aspetto, che la distingue ad esempio dalla prudenza o dall'avvedutezza: essa è il dispiegamento obiettivo della coscienza, che implica il suo dispiegamento soggettivo. Questo concetto è la forma di quella coscienza riflettente che non solo assume come proprio criterio l'oggettività, ma che riesce a soddisfare all'esigenza oggettiva solo in quanto presuppone già, necessariamente, un determinato dispiegamento del soggetto. Invece nel positivismo si sviluppano forme di discernimento che, per essere obiettivamente possibili, vogliono eliminare il soggetto come elemento aggiuntivo di disturbo. Questo problema, il rapporto soggetto-oggetto, è il problema centrale di tutta la

filosofia. In questo senso tutta la storia potrebbe essere intesa come storia della riflessione soggettiva, come il dispiegamento di questo momento della saggezza che ha il suo modello in Socrate. Non si può separare il concetto della giusta vita da quello della saggezza. Come la saggezza deve appoggiarsi sull'esperienza di una vita in sé coerente e dotata di senso, cosí è in grado di offrire, in certo modo, indicazioni per una vita giusta. Nel concetto di saggezza che avevamo in passato oggi qualcosa non torna piú del tutto, poiché il concetto della giusta vita è diventato problematico. Nella società contemporanea la possibilità di realizzarla non è data – e del resto finora essa non si è mai attuata; però lo sforzo del concetto è riuscito a comunicare agli uomini l'idea di una vita giusta. Si esprime qui un'idea che ho ritrovato con orgoglio in Nietzsche solo tardi, dopo che l'avevo già espressa: nella vita falsa non è possibile una vita vera. Ricorderemo a questo proposito il concetto di virtú formulato da Paul Valéry e i pensieri di Eloisa. L'obsolescenza del concetto di filosofia, il momento della sua inattività, che oggi deve essere compreso nel suo concetto, di cui è parte integrante, è connesso col fatto che la possibilità di una vita giusta è diventata falsa. Ma se il momento della giusta vita, l'idea del modo in cui essa sarebbe possibile, viene completamente meno, la filosofia è veramente spacciata. La dialettica ha oggi il suo teatro nella tensione fra il riconoscimento dell'assoluta impossibilità di rappresentarsi una vita giusta e la coscienza del modo in cui essa sarebbe possibile.

Consentitemi ora di sviluppare il concetto di profondità in modo esauriente. La sua dialettica è centrale per la filosofia. La filosofia è essenzialmente riflessione; solo la filosofia analitica, nata dal positivismo, vorrebbe rinunciare al concetto di profondità. Ma il problema è se questa filosofia, in certo modo contro le sue intenzioni, non possa essere tuttavia ragionevolmente pensata sotto il concetto di profondità. L'opera di Ludwig Wittgenstein, che a ben vedere è stata pensata come mordace polemica contro la profondità, può essere nondimeno considerata come un'opera profonda. Il concetto di profondità è qualcosa di altrettanto profondo e oscuro di ciò che significa;

se il concetto viene distaccato da tutto il suo contesto, diventa rapidamente un feticcio che può essere la sede di tutti i possibili abusi. Nel suo narcisismo collettivo la Germania si è assegnata la profondità, la profondità tedesca; tale forma di pensiero tende a sostituire la cosa stessa con categorie di prestigio. Da tale tradizione, che ci viene inoculata già dal libro di scuola, noi stessi – me compreso – ci siamo a malapena liberati. Si ha sempre la tendenza a considerare il proprio pensiero come profondo e quello divergente degli altri come superficiale; dove il disinteresse per l'argomentazione degli altri porta facilmente alla posizione del dogmatismo. Questa tradizione risale a Fichte; anche se l'influenza di questo filosofo sul pensiero contemporaneo è solo indiretta, nella coscienza attuale è tuttavia riconoscibile l'azione della sua filosofia, come suo fattore costitutivo. Il suo pathos etico si unisce a una determinata forma di privilegiamento del soggetto filosofico e costituisce cosí una gerarchia di profondità e superficialità; dove profondo a priori è l'idealismo, piatto a priori il realismo. Quando Kant parla del proprio metodo e della sua difficoltà nel mondano Settecento, dice, certo per premunirsi contro i colleghi di tradizione wolffiana o baumgarteniana, che un passo della *Critica della ragion pura* ha una profonda ragion d'essere. Sebbene il suo pensiero abbia un carattere del tutto illuministico, tali parole rivelano tuttavia l'orgoglio di aver pensato qualcosa che è appunto profondo e non superficiale. A questo punto entra in campo il concetto del piatto illuminismo, che si mostra in certo modo bisognoso del sentimento, che ha il compito di arginare la ragione. È un merito della tradizione filosofica il fatto che proprio nei suoi esponenti piú significativi essa abbia contrastato a questa rappresentazione del piatto illuminismo, mentre tra i filosofi idealisti Schelling è il solo che abbia fatto propria la diffamazione dell'illuminismo, che deve anche essere intesa come diretta contro la Francia. Nella critica kantiana della cavillosità razionale si può vedere quanto profondamente il concetto irrazionale della profondità fosse fin dall'inizio congiurato con il grandioso slancio della ragione. Ciò è connesso con la situazione reale della borghesia, che in

questa filosofia ha trovato la sua espressione. Da un lato ha contribuito alla nascita di teorie radicali come la libertà, l'uguaglianza, la fratellanza, ma nello stesso tempo nell'attuazione della sua propria struttura ha impedito la realizzazione di questi ideali. Questa contraddizione strutturale fra l'ideale e la sua realizzazione si è espressa nella filosofia, nella forma di quella singolare ambivalenza nei confronti della ragione, che da un lato è ipostatizzata a principio egemonico, mentre d'altro lato è alquanto corretta e punita; tale ambivalenza si ritrova già in Hegel. L'opera di John Locke, di cui non posso dire che sia stato un pensatore profondo come ad esempio Kant, è un caso che mostra come una certa profondità possa realizzarsi obiettivamente, contro le intenzioni originarie. Anche se il suo atteggiamento fondamentale è quello del buon senso, nella sua teoria delle categorie, che è di una difficoltà straordinaria, Locke ha anticipato Kant. La dialettica della profondità filosofica può essere vista con molta esattezza proprio in Nietzsche. Da un lato egli ha attaccato con la massima violenza il tronfio concetto della profondità tedesca, che ha definito *Hinterwäldlertum* [1], ma d'altro lato ha definito lo *Zarathustra* il libro piú profondo che sia mai stato donato all'umanità. Ciò fa addirittura a pugni con l'intenzione dello *Zarathustra*, che resta in larga misura legato all'illuminismo, come del resto tutta l'opera di Nietzsche; circostanza di cui egli era ben cosciente, come dimostra la dedica di *Umano, troppo umano* a Voltaire, nonostante il disprezzo che nutriva per Voltaire e tutto l'illuminismo. Accusare l'illuminismo di superficialità è ideologico; proprio nei tempi dell'inumanità l'illuminismo è un momento essenziale della resistenza contro la barbarie [2].

28 giugno 1962.

[1] [Questo termine tedesco, che etimologicamente significa ciò che è «dietro le foreste», e cioè separato dalla vita economica e culturale moderna, ha assunto perciò il senso di «arretratezza», «ritardo culturale»].

[2] Anche se il testo appare concluso come al solito, non è escluso che la lezione sia stata tagliata; altrimenti sarebbe decisamente piú corta delle altre (nota del curatore tedesco).

12.

In una maniera paradossale e profonda Nietzsche ha insieme mantenuto e negato il concetto del profondo; penso che essa sia esemplare per il rapporto che conviene avere con questo concetto. Soprattutto, con Nietzsche è cambiata radicalmente la prospettiva del pensiero che si muove nella categoria della profondità. Anche se esito un po' di fronte alla facilità di tale paradosso, dirò ugualmente che in un determinato senso egli è stato il primo a scoprire la profondità della superficie; poiché Nietzsche ha mostrato o comunque creduto di mostrare che categorie comunemente aggiudicate alla superficie, e anzi alla superficie della vita sensibile in ogni senso, alla stregua della propria metafisica, e cioè appunto di una metafisica della vitalità, sono invece piú profonde di ciò che rinnega questa superficie e nei suoi confronti mena solo vanto di un significato nascosto, che tuttavia, proprio in quanto se ne mena vanto, si trasforma subito in ideologia. Vorrei chiarire questo pensiero con un esempio estetico, dietro cui senza alcun dubbio sta tutta la sua metafisica della vita.

Egli ha detto che la *Carmen* è piú profonda dell'*Anello* di Wagner, e questa teoria non deve essere semplicemente respinta come reazione di un apostata, come si legge nella letteratura nietzschiana. In essa non si esprime la reazione di Nietzsche dopo il suo distacco da Wagner, ma una concezione che nella musica della *Carmen* vede riflettersi determinati comportamenti mitici per il fatto che questi sono colti nel loro stesso essere essenzialmente superficiale, essenzialmente sensibile, e concepisce questo com-

portamento come adeguato in contrasto con quello wagneriano, dove i miti diventano una specie di mondo nascosto o significato latente. In questo modo sono già passato a considerare la problematicità che è propria del concetto di profondità in filosofia. Infatti proprio il pensiero che non si accontenta della facciata, il pensiero dietro cui sta la coscienza o il presentimento che tutto è completamente diverso e che bisogna accertarsi di ciò che la reificazione dell'essenza soltanto nasconde, proprio questo pensiero è esposto a una grossa tentazione. Si può essere tentati di ipostatizzare ed esaltare questa essenza nascosta considerandola come il contenuto della facciata, ciò che essa esprime. Dal fatto che non ci si accontenta di ciò che la realtà ci fa credere di essere, ma si cerca di guardare dietro questa apparenza o di andare piú in profondo, si trae dunque la conseguenza che quell'essere nascosto e sottostante di cui ci si pone il problema è qualcosa di esistente in sé, dotato di senso, positivo. Con il concetto dell'*Hinterwäldlertum*, che egli ha creato facendo la caricatura del concetto americano dei *backwoods*[1] del profondo Middle West, Nietzsche è stato veramente il primo ad avvedersi di questa tentazione della profondità, senza cadere peraltro vittima della superficialità e immediatezza. Invece è in certo modo la punta della sua filosofia, il fatto che la superficie, e cioè la vita immediata, appassionata, che si manifesta sensibilmente sia proprio il contenuto sostanziale; e ciò porta a quel contrasto per cui Nietzsche ha nello stesso tempo schernito la profondità e detto del proprio *Zarathustra* che è il libro piú profondo che sia mai stato scritto. Il pericolo di soggiacere al concetto della profondità, in quanto non ci si accontenta della superficie e quindi semplicemente si attribuisce una sorta di essere proprio e sostanziale a ciò che è sotto la superficie, che è nascosto, in ultima analisi a ciò che si sottrae all'esperienza in genere, e se ne fa qualcosa di positivo, questo pericolo è straordinariamente grande.

Ma profondo non è ciò che si richiama a una pretesa

[1] [Foreste dell'interno].

profondità, ai fondamenti originari, all'essenzialità, e se possibile ne deriva le proprie pretese, ma profondo è solo ciò che è pensato con intransigenza, senza riserve né compromessi. Se vi occupate con serietà di filosofia – e queste mie considerazioni sui termini e concetti filosofici vorrebbero appunto stimolarvi a farlo –, qui la cosa piú importante è che distinguiate subito tra loro questi due concetti di profondità, anche se d'altra parte devo riconoscere che essi non sono diversi in assoluto. L'idea di non accontentarsi dell'esperienza e dell'immediatezza certamente non sarebbe mai stata pensata, se prima non ci fossero state immagini metafisiche, positive, detto in modo semplicissimo, dunque se non ci fosse stato l'animismo, che crede che nelle singole cose siano nascoste delle anime. Fa appunto parte delle cose che la filosofia pretende e che è importante realizzare, che i concetti non restino ciò che sono stati, ma che per il loro stesso sviluppo logico diventino qualcosa di diverso da quello che dicono. Si può dunque conservare il concetto della profondità, per cui non ci si accontenta della facciata, dell'apparenza, senza per questo accettare incondizionatamente la premessa storica su cui si fonda questo concetto della profondità, che presupponeva la sostanzialità, l'essere di quanto è nascosto, e infine anche la sua positività. Non c'è bisogno di credere che tutto va per il meglio, se solo non ci si lascia ingannare dalla superficie del transitorio. Si potrebbe addirittura dire che in quanto si reifica questa profondità nascosta facendo di essa un essere in sé, che deve essere trovato dal pensiero, mentre invece non è ancora stabilito affatto se esista o meno, essa diventa a sua volta una parte della superficie; diventa un fatto, qualcosa che si tratta semplicemente di registrare, in modo che si contravviene allo stesso concetto di profondità, pervertendo positivisticamente la differenza di essenza e fenomeno. Questo pensiero può essere forse espresso anche dicendo che il criterio della profondità filosofica non è il risultato; che la profondità o meno di una filosofia non deve essere dunque stabilita in base alla cosiddetta tesi, alla formula conclusiva, al risultato che se ne ricava. La profondità non consiste nel salvataggio di qualche senso misterioso, e super-

ficiale non è quindi il pensiero che non si propone tale scopo, che dunque non afferma: basta che vada abbastanza in profondità, e ogni enigma sarà risolto. La profondità consiste nel lavoro e sforzo del concetto, per usare la famosa espressione di Hegel. La profondità non è qualcosa che è nascosto nel profondo dell'oggetto, nel suo interno, e certamente non si riduce neanche a ciò che è insito nel soggetto, allo sprofondarsi in sé – dunque –, con cui è identificata ad esempio dalle religioni orientali; la profondità è invece – per esprimerci ancora una volta in termini hegeliani – una certa posizione rispetto all'obiettività, un rapporto fra la coscienza e la realtà, e cioè quel rapporto che insiste, senza però ipostatizzare e presupporre qualcosa che risiederebbe all'interno della cosa, oppure, viceversa, nel soggetto stesso. Se consideriamo la forma di coscienza che è oggi dominante, e proprio da noi, mi pare che uno dei suoi paralogismi, dei suoi falsi ragionamenti piú pericolosi sia quello per cui si valuta continuamente la profondità in base al risultato, invece di cercarla in questa relazione fra soggetto e oggetto, e cioè nel movimento del pensiero. Tacitamente, si considera allora come profondo semplicemente quel pensiero che afferma che certe entità, certe datità sono in qualche modo presenti nel profondo o sono una realtà ultima, e le elogia come tali; mentre superficiale sarebbe il pensiero che non fa questo. Questo procedimento, per cui si parte da ciò che può essere solo il punto d'arrivo del pensiero, per cui il risultato è dunque trasformato preliminarmente nel criterio del pensiero, blocca, propriamente, il pensiero stesso; poiché in questo modo esso viene determinato a partire dal suo terminus ad quem, dal suo possibile risultato, e viene cosí privato proprio e precisamente di quella profondità che necessariamente raggiunge se si propone solo di essere pensiero coerente. Quando era ancora un pensatore veramente autonomo, György Lukács usò, una volta, l'espressione «appiattimento mediante la profondità». Non vorrei cadere vittima dell'abitudine di quella filosofia giornalistica dell'epoca del simmelismo, intorno al 1910, secondo cui anche nell'accadimento piú superficiale, nella caduta di una foglia, o in quello stato d'animo che si pro-

va bevendo una tazza di tè, è immediatamente contenuta l'intera profondità dell'esistenza; so che una formulazione come quella dell'appiattimento mediante la profondità, del tutto similmente a certe formulazioni di Nietzsche, a cui quella forma di giornalismo risale in larga misura, comporta certi inconvenienti in questa direzione. Eppure credo di potervi mostrare che questo concetto dell'appiattimento mediante la profondità ha un senso molto rigoroso, di cui bisogna fare tesoro, se si vuole rendersi veramente conto del significato del concetto di filosofia. Supponete che si tratti dell'interpretazione della storia; in generale, la concezione secondo cui la storia è mossa da forze spirituali sarà considerata come profonda, mentre quella secondo cui la storia è determinata da rapporti materiali o dal conflitto delle forze materiali di produzione sarà giudicata negativamente come piatta o superficiale. In ogni caso tutta una tradizione della cosiddetta filosofia si muove precisamente in questa alternativa. Ciò deriva dal fatto che il concetto di profondità, che effettivamente è legato in particolare con l'insistenza dello spirito, viene perciò associato molto facilmente con lo spirito, e per abitudine, sulla base di una tradizione fortissima, si attribuisce questa qualità della profondità (o elevatezza) a quella concezione che considera lo spirito come ciò che agisce e si afferma nella realtà. Dove evidentemente l'atteggiamento che considera lo spirito come la realtà viene scambiato con lo sforzo che si pretende dallo spirito come coscienza in grado di conoscere la realtà. Mentre è del tutto possibile – per esprimermi in modo assai moderato – che nell'intreccio della storia le forze spirituali che intervengono in essa siano solo degli epifenomeni, siano secondarie rispetto alla necessità della società di mantenersi in vita. La profondità della riflessione non si rivela ad esempio nel fatto che essa assegni un buon voto quando vede affermata l'egemonia del principio che si pretende piú profondo, ma nella sua capacità di venire a capo del problema della natura delle forze operanti nella storia e nella realtà, senza lasciarsi guidare da un terminus ad quem. In certi casi l'inganno, la superficie può consistere proprio nell'opinione secondo cui il mondo in cui viviamo è domi-

nato dal nostro spirito, mentre in realtà questo spirito ubbidisce solo ai momenti della produzione materiale e non è ancora affatto spirito, non è ancora veramente libero. Da queste considerazioni assai frammentarie potete vedere con quanta cautela si debba trattare il concetto di profondità, se non si vuole pregiudicare lo stesso sforzo della coscienza, appunto con un'anticipazione del risultato che compromette ciò che la riflessione deve produrre.

Permettetemi di ricorrere ancora una volta a un esempio estetico; poiché questo concetto corrente della profondità mi ricorda quella concezione della musica che crede che una musica sia particolarmente ritmica se un ritmo battuto fin dall'inizio viene mantenuto in modelli quanto piú possibile rigidi, anche se variati. Ma se cambia la stessa forma ritmica, e cioè se in realtà il ritmo svolge un ruolo molto piú importante, la coscienza generale considera allora questa musica come aritmica o poco ritmica. In modo del tutto analogo si crede, in genere, che un pensiero sia profondo quando si richiama al profondo, quando lo nomina ed esalta continuamente. Dove non si vede che questo cosiddetto profondo in realtà può essere solo una qualità all'interno del tutto, del rapporto del pensiero alla realtà, e non può essere ottenuto cosí a buon mercato, che per essere un pensatore profondo non basta enunciare tesi come quella che il mondo è appunto profondo, come dice Nietzsche. Per acquistare veramente coscienza della libertà spirituale, dell'autonomia, dovreste riflettere espressamente su questa differenza, che in Germania ha una forza particolarmente virulenta. E del resto certi pensatori in un primo tempo e secondo le loro intenzioni non hanno affatto soddisfatto a questo concetto di profondità; essi – ad esempio Montaigne – hanno pensato con una certa légèreté e disinvoltura. Ma dopo che la loro opera si è dispiegata attraverso secoli, è risultato che il loro pensiero, che non si dà affatto l'atteggiamento della profondità, ha tuttavia un contenuto infinitamente ricco. Non ci sarebbe neanche bisogno di riflettere sul dispiegamento di Montaigne oggi. Basterà che vi ricordi l'*Amleto*, di cui è stato dimostrato che senza Montaigne non potrebbe esistere. Dico dunque che la profondità risiede nel

rapporto della filosofia col suo oggetto, nella capacità di penetrazione del pensiero dell'oggetto. La profondità non è invece a sua volta un oggetto, una cosa da raggiungersi. Ma se ora vi dico che d'altro lato la profondità non è senz'altro contemplazione, e cioè profondarsi soggettivo, ciò ha bisogno di una spiegazione; poiché proprio il concetto del sapiente, quale è comunemente inteso e quale ve lo rappresentate voi stessi senza riflettere troppo, è unito con l'idea che egli sia un uomo che contempla il proprio ombelico, che guarda dentro di sé e in se stesso ritrova l'assoluto o cose simili. Anche questa immagine non è del tutto infondata; poiché non si sarebbe giunti affatto al concetto del sapiente o della filosofia, se il soggetto non si fosse posto nella sua differenza dall'oggetto, non avesse riflettuto su di sé e non fosse entrato in se stesso. Non vorrei affatto sopprimere questo motivo della riflessione soggettiva e anche della riflessione insistente sul soggetto. Ma pensatori che per il resto non hanno nulla in comune se non il fatto di essersi odiati, come Hegel e Schopenhauer, sono però pienamente d'accordo nell'affermare che ogni tentativo di procedere nella pura soggettività fino all'infinito e venire cosí a conoscenza della massima profondità si conclude in una sorta di inganno. Nel *Mondo come volontà e rappresentazione* c'è una nota a piè di pagina in cui si dice che il tentativo di entrare in se stessi e dentro di sé ritrovare l'abisso dell'essere o qualcosa del genere si conclude in una sorta di vuoto, che non si ottengono determinazioni dell'essere tanto piú profonde quanto piú e piú completamente ci si allontana dal mondo, ma che queste determinazioni si avvicinano sempre piú alla tautologia[2]. In Hegel c'è tutta una serie di formulazioni analoghe; si può dire, in genere, che tutto ciò che in Hegel si raggruppa intorno al complesso della «coscienza infelice», e tutte le sue argomentazioni contro ciò che si chiama comunemente mistica, hanno il loro punto di riferi-

[2] ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, a cura di Arthur Hübscher, II, Wiesbaden 1972² (rielaborazione della 1ª ed. delle opere complete curata da Julius Frauenstädt) [trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1930].

mento proprio in questo concetto della falsa profondità. Viceversa, uno dei punti essenziali della filosofia hegeliana consiste proprio nella tesi che la profondità del soggetto si costituisce solo in quanto esso si aliena a sé (come dice Hegel), e cioè esce da sé ed entra nell'altro. Forse queste mie parole hanno ancora il carattere di una pura affermazione; vorrei perciò spiegarne meglio il senso, almeno a grandi cenni. Quanto piú lo sprofondamento del soggetto in se stesso è completo, tanto piú, per essere veramente tale, deve escludere ciò che giunge al soggetto dall'esterno, tanto piú questo deve diventare refrattario nei confronti dei contenuti che devono essere considerati come estranei al soggetto. Ma lo stesso soggetto non ha propriamente nessun contenuto che a sua volta non rinvii all'esterno; come dice la filosofia, è mediato dall'oggetto, e cioè da ciò che è fuori di lui, fin nella sua struttura piú interna, cosí come, viceversa, ciò che è è mediato dal soggetto. E quindi se il soggetto si addentra veramente in se stesso nel senso che cerca di eliminare tutto ciò che è giunto a lui dall'esterno alla fine non può ritenere altro che il suo proprio concetto. Secondo la sua stessa forma logica, come abbiamo detto, questo sprofondamento in sé sbocca nella completa astrazione. Poiché in un pensiero non resta allora altro che la pura tautologia, non si può piú parlare di profondità affatto; poiché secondo il suo stesso senso una conoscenza può essere profonda solo se porta su qualcosa che essa stessa non è già a priori – altrimenti si riduce alla sterile ripetizione di se stessa. Ma mi pare che questa concezione stereotipata della profondità nel senso della mera riflessione sul puro soggetto ci sia stata talmente inculcata e in tutti noi sia talmente associata con la nostra prima rappresentazione della filosofia – in ogni caso con la nostra concezione della filosofia come sapienza –, che occorre addirittura uno sforzo del concetto e una specie di rivolta contro tutto ciò che la nostra cultura ha iniettato in noi, se vogliamo arrivare a non considerare questo tipo di rapporto come quello piú profondo. Se guardate l'atroce busto del Signor Marx, che dovrebbe rappresentare un pensatore e che non per nulla fa

l'effetto della cattiva imitazione di una scultura arcaica[3], sarete messi quasi immediatamente di fronte a questa tautologia, dalla vostra esperienza sensibile, dai vostri occhi. Vi incontrate appunto con quel pensatore che scopre in se stesso l'essere; e questo essere non esprime allora altro che quello che Hegel rende caricaturalmente con «omm-omm», e che oggi si indica nuovamente con «essere» – l'essere dice sempre soltanto «essere». Ora è vero che col trascorrere del tempo i filosofi probabilmente non sono diventati molto piú ragionevoli, però sono certamente diventati molto piú scaltri; mi pare che l'ultimo trucco di questo falso concetto di profondità, da cui ci si deve emancipare decisamente, consista nel fatto che ci si vuol dare a intendere che proprio questo vuoto, questa astrattezza, questa tautologia è la garanzia della profondità. È cosí una caratteristica generale del pensiero attuale, che ogniqualvolta si manifestano carenze sensibili e non superabili con incredibile virtuosismo tale pensiero registri queste sue carenze sulla colonna degli attivi. In questo modo vi ho condotti, per una strada completamente diversa, a un punto a cui avevo già accennato prima; poiché qui risiede il motivo per cui la consueta separazione fra il pensiero sociale e la filosofia è inesatta. Se è vero che la profondità del pensiero non viene conquistata con la pura autoriflessione astratta, ma nel rapporto con l'oggetto (e questo è veramente del buon Hegel), l'oggetto deve essere allora preso nella piena mediazione e concretezza con cui ci è dato; che è appunto la concretezza sociale. Sono però anche convinto – se mi permettete per una volta e a titolo di eccezione un'osservazione di sociologia del sapere – che proprio quel cattivo e falso concetto della profondità come sprofondarsi del vuoto soggetto nel proprio vuoto abbia una connessione quanto mai profonda con la piccola borghesia. E se proprio Goethe si è opposto a questo concetto di profondità con tanta tenacia e con un disgusto cosí profondo, ciò ha certamente moltissimo a che fare con la sua avversione per l'aspetto piccolo-borghese del pensiero tedesco tradizionale. La coscienza piccolo-

[3] Nell'atrio dell'università di Francoforte.

borghese è propriamente la coscienza che ignora il mondo. Il piccolo borghese, in ogni caso il piccolo borghese dell'epoca precedente allo sviluppo della tecnica, che a differenza di oggi non poteva ancora volare ogni giorno a Karachi, per cosí dire, insomma il piccolo borghese vecchio stile, su cui la filosofia si era orientata in una misura che è quasi impossibile sopravvalutare, non usciva dal proprio ambiente relativamente limitato. Conosceva il mondo incredibilmente poco, e questo momento della amondanità è stato particolarmente forte in Germania, che in confronto ad esempio coi paesi anglosassoni ha partecipato infinitamente meno ai traffici internazionali. Il piccolo borghese è dunque l'uomo che resta nel suo paese e si nutre onestamente e si accontenta di un campo di esperienze sempre ristretto. Ora in quanto riflette su questa sua situazione da cui non sa uscire egli tende a capovolgere questa stessa situazione attribuendole un valore positivo, e ad accreditarsi, se possibile, questa sua ignoranza del mondo come profondità e integrità: ah, la vita è cosí superficiale e corruttrice! Penso di essere senz'altro immune dal sospetto di voler raccomandare l'industria culturale e il mondo consumistico da essa prodotto, se attiro la vostra attenzione sul fatto che la posizione opposta in se stessa è altrettanto falsa ed altrettanto problematica di quella dovizia e apertura cosmopolitica artificialmente costruita con cui l'industria culturale oggi trionfa. Si potrebbe persino arrivare alla scaltra idea che tutta questa industria dell'estrovertita cultura di massa in certo modo è solo la risposta a quella amondanità della piccola borghesia, ed è stata determinata dal fatto che la socializzazione della piccola borghesia e della sua coscienza ha assunto un'estensione universale. Il mondo che non si conosce è indicato e svalutato volentieri dalla filosofia come puramente superficiale e seduttore. Non da ultimo da questa situazione è nato il culto dell'interiorità e dello sprofondarsi in sé, un po' come i piccoli borghesi tendono a dire di qualcuno che conoscono e che va in società, che ha una qualche esperienza del mondo: Ma sí, è un impiccione! Questa sfera del rancore sta dietro quelle filosofie; penso che potrei indicarvi la sua presenza anche e proprio nella

filosofia di Heidegger, in tutti i punti pensabili, per esempio nella denigrazione di ciò che Heidegger chiama curiosità. Nella sua denigrazione del desiderio di vedere, di avere, di sperimentare ciò che è diverso, è anche in certo modo implicita l'esaltazione della propria carenza; proprio come un piccolo borghese si rappresenta la vita mondana, a suo giudizio corrotta, superficiale e noiosa, e della cui noia egli è cosí fermamente convinto solo perché di questo mondo non gli è mai capitato di veder nulla. Non vorrei rendermi colpevole di una semplificazione, facendo apparire ad esempio una qualità come la curiosità come una passione in sé particolarmente bella o nobile. La stessa curiosità è una qualità piccolo-borghese, ed è molto interessante che proprio il pensiero piccolo-borghese per eccellenza si accanisca contro la curiosità con un'intensità tutta particolare, evidentemente proprio perché la curiosità è quanto mai familiare a questo pensiero. Al piccolo borghese manca la mobilità; muoversi dal posto dove si trova, per lui è già una colpa (cosí gli si è dato a intendere). Perciò la voglia o il desiderio di conoscere l'altro non viene a espressione in modo aperto e vorrei quasi dire puro. Si realizza in una forma repressa e razionalizzata, ad esempio ficcando il naso negli affari del vicino per scoprire tutte le cose proibite che fa. Qualcosa di questo comportamento, di questa intrusione illegittima nella libertà dell'altro è necessariamente contenuta nella forma sociale della curiosità. In questo senso Heidegger non ha dunque torto, se non è entusiasta della curiosità; solo che egli non si accorge che i tratti della curiosità a cui si riferisce nella sua denuncia si sono sviluppati proprio da quell'atteggiamento dell'interiorità rancorosa che egli ha per parte sua difeso, con la sua filosofia contro la curiosità.

Ma se da questo voleste trarre la conseguenza che un filosofo come si deve è un uomo che fa quello che fanno gli altri, e che si può trovare la filosofia piuttosto al cinematografo che nella cella silenziosa, vi ingannereste gravemente. Penso che il cinema sia solo il rovescio della cella silenziosa e la cella silenziosa solo il rovescio del cinema; queste due cose si adattano perfettamente l'una all'altra. Forse possono essere entrambe definite come le

forme necessarie di una vita falsa; ma se il concetto di profondità ha un senso, può essere solo quello per cui esso si misura e si costituisce in se stesso confrontandosi con l'idea di una vita giusta, che nasce nella negazione di quelle forme della vita falsa, come ho cercato di farvi vedere in questa fenomenologia della profondità.

3 luglio 1962.

13.

Poiché un compito essenziale di considerazioni come le nostre è di attirare la vostra attenzione sulle cose che in genere non sono senz'altro toccate in una spiegazione dei concetti filosofici, continuerò a concentrarmi su quelli che si possono chiamare gli aspetti negativi della profondità. Dove so benissimo (e vorrei anche dirlo esplicitamente) che il cosiddetto negativo e il cosiddetto positivo non possono essere separati fra loro con completa esattezza; proprio questa abitudine di usare continuamente i termini «negativo» e «positivo» a sua volta è già una parte di quella coscienza reificata contro cui la filosofia deve organizzare la resistenza. Se dunque non fossero all'opera alcuni dei lati problematici del concetto di profondità – per esempio il bisogno di andare al fondo delle cose, si dice in un'interpretazione del tutto semplice e ingenua del concetto di profondità –, ovviamente non si potrebbe neanche giungere a quello che ho cercato di presentarvi come il concetto legittimo di profondità. Ma l'essenza della riflessione filosofica implica – potete impararlo qui – che non ci si fermi senz'altro a quei concetti dai quali si è partiti. Uno dei concetti di profondità che oggi è certamente tra quelli che in Germania sono piú diffusi e quasi tacitamente presupposti è questa idea di andare al fondo delle cose, e cioè di giungere alla base, al fondamento [1] su cui le cose poggiano, come è anche indicato del tutto direttamente dal concetto della cosiddetta ontologia fonda-

[1] [*Boden*].

mentale [2]. Essa vuol essere un'ontologia che arriva al fondamento, al terreno di base; e direi che l'attrazione che questa filosofia esercita fra l'altro è dovuta anche a questa promessa che essa fa già col suo titolo di un'abilità strategica non comune, di condurre sul solido terreno su cui non c'è da temere di perdersi. Oggi questa concezione è particolarmente efficace e particolarmente diffusa in Germania, perché nella generazione dei pensatori intorno al 1910, che ha preceduto la mia e che è stata la generazione dei vostri nonni, nella filosofia si era straordinariamente diffusa la tendenza del cosiddetto relativismo. Dalla crescente differenziazione del problema del soggetto, che poi ha concretizzato in larga misura questo problema come problema dei singoli individui, era nata l'idea che non ci sia affatto una verità ferma e stabile, ma che essa è una proiezione ed è relativa ai singoli individui. Certamente questa specie di relativismo è stata diffusa soprattutto dalla divulgazione degli scritti del periodo di mezzo di Nietzsche, anche se in realtà la sua posizione è ben diversa da quella di questo relativismo volgare. Ma anche un pensatore che cinquanta o sessant'anni fa ha avuto un'influenza straordinaria, come Georg Simmel, ha contribuito a questa concezione. La reazione a quella mentalità relativistica, che i pensatori hanno infine creduto che comportasse la perdita di un concetto rigoroso della verità, in seguito ha rivelato questo bisogno della sicurezza assoluta, della stabilità assoluta. Il bisogno di non dipendere, nella determinazione della verità, da fenomeni superficiali e da momenti effimeri e relativamente accidentali, ha qualcosa di legittimo proprio nei confronti di quella mentalità individualistica e relativistica. Credo che il momento in cui il concetto di profondità si altera e diventa qualcosa di problematico, dove serve a creare un solido terreno sotto i piedi, non consista affatto nella conseguenza e insistenza del pensiero nei confronti dell'apparenza. Un pensiero che non voglia rinunciare a se stesso non può affatto prescindere da questo momento dell'insistenza. Con un procedimento assai affine a un'argomentazione che si riferisce

[2] [*Fundamentalontologie*: e cioè la filosofia di Heidegger].

al concetto del senso dell'essere, qui dal bisogno si deriva la conseguenza che effettivamente debba poterci essere tale fondamento, tale sostegno fermo e inattaccabile. È in questo momento che il concetto di profondità si altera, diventa falso; ciò comporta già la riduzione della verità filosofica a ciò che una volta ho chiamato la superstizione dell'origine. Ciò che viene geneticamente e logicamente prima, proprio per questo deve poter pretendere alla suprema dignità e verità. Credo di non rendermi troppo sospetto di un positivismo scettico, se vi faccio almeno osservare che in questa concezione si può avvertire una forte componente di una non risolta mitologia: la convinzione che i vecchi dei siano quelli veri, che ciò che è esistito per primo debba essere necessariamente migliore, secondo il significato dei miti dell'età dell'oro, che in origine gli uomini possedessero una verità che hanno poi perduta, o per propria colpa, o per un destino metafisico, come dice ad esempio Klages – motivi analoghi del resto compaiono anche in Heidegger. Penso dunque che se l'idea di spingere a una verità che non si esaurisce negli epifenomeni e nell'apparenza che ci è data a intendere si converte tacitamente nel motivo della fede nella cosiddetta origine provoca una sorta di reificazione di ciò di cui propriamente si tratta. La filosofia potrebbe dimostrare, nel senso di Hegel, che ciò che si ritiene primo in realtà è in sé mediato, come dice la filosofia, e cioè contiene già in sé i momenti che secondo la fede nel fondamento gli si dovrebbero successivamente sovrapporre. Qui devo limitarmi a questa indicazione puramente formale e astratta, ma credo che sia giunto il momento di condurre tale dimostrazione, certo in modo completamente diverso. Se essa riesce, ciò non blocca affatto il pensiero né preclude la possibilità di insistere su una verità che si ribella contro l'apparenza; ma la forma di questa verità non è piú il fondamento su cui tutto deve poggiare. Questa concezione completamente diversa è stata formulata da Hegel in modo che essa include già la protesta contro questa origine, nella forma del tutto o del processo. Egli ha sempre lottato contro la tesi secondo cui la verità può essere derivata da un principio definitivamente dato (è questa la

sua principale differenza rispetto a Fichte, che per il resto gli è assai vicino). Secondo Hegel la stessa verità è processo, e in questo senso non è solo origine, ma sempre anche qualcosa di originato. È, si potrebbe dire, la costellazione fra l'origine e l'originato, a condizione peraltro di non conservare questi due concetti, soprattutto quello dell'origine, nella loro consueta, tradizionale rigidezza. Permettete che mi rivolga direttamente a voi. Se vi occupate di filosofia e volete realizzare veramente il senso del concetto di filosofia, non dovete lasciarvi indurre a cercare un primo principio, ad assumere un primo principio qualsiasi, non importa che esso si identifichi con il cosiddetto essere, come è ancor sempre di moda, o con lo spirito, o con l'idea assoluta. In un altro senso corrisponde alla mentalità del tempo l'idea che questo principio sia il fatto. Penso che la riflessione su questo punto stia al centro della filosofia; ma poiché non posso condurla io stesso in questo nostro contesto, vorrei esortarvi a non identificare automaticamente la filosofia con questa ricerca del primo o del fondamento e immaginare che il comportamento filosofico esiga la ricerca del fondamento su cui tutto poggia. Che il fondamento sia una cosa problematica, si può desumere tra l'altro anche dal fatto che ogniqualvolta i filosofi si sono sforzati di indicare questa realtà prima i concetti o i principî a cui sono approdati si escludono addirittura fra loro, sono addirittura in contrasto fra loro. Nella parte della nostra analisi a cui passeremo presto, e cioè nella considerazione delle grandi coppie di concetti della filosofia che voglio spiegarvi terminologicamente, noterete che a ciascuno di questi cosiddetti concetti originari corrisponde il suo controconcetto, a cui tutto ciò che è viene ridotto altrettanto a ragione o altrettanto poco a ragione. Ora, io penso che proprio nella situazione tedesca questo concetto del fondamento o dell'origine svolga un ruolo particolarmente funesto; che in questo senso il pensiero heideggeriano abbia veramente una colpa molto grave. In questo pensiero l'idea del primo principio ha un senso ontologico estremamente sublimato, e cioè quello dell'essere che è al di là della scissione fra il concetto da una parte e il singolo ente dall'al-

tra, e per acquistare la concretezza che deve farle superare questa scissione viene formulata quasi sempre con espressioni come «terreno di base», «origine», «fondamento». È vero che Heidegger assicura continuamente che queste espressioni si limitano a dire qualcosa intorno alle strutture dell'essere, ma che non devono avere nessuna implicazione per la valutazione dei fenomeni concreti che hanno luogo all'interno della società; ma poiché egli trae necessariamente queste espressioni dalla sfera di un'economia agraria o piccolo-artigianale piú o meno arretrata, si realizza un fenomeno di cangiamento, per cui certi ideali di una vita chiusa, provinciale, ristretta sono in qualche modo associati a quei caratteri ontologici. A questa tendenza si accompagna quella perfettamente parallela per cui tutti questi concetti di cui Heidegger dapprima assicura che non devono essere intesi in senso gerarchico, che sono avalutativi, come si usava dire nel linguaggio di Max Weber, si trasformano sempre piú in giudizi di valore. Quanto piú forti diventano le associazioni agrario-artigianali, tanto piú questi giudizi valutativi di tipo sociale portano alla conclusione che la vita contadina, che è piú vicina alle origini, la vita in campagna, con il suo provincialismo e tutto quello che esso comporta, è una forma di esistenza superiore alla vita in città. Nel suo scritto *Perché restiamo in provincia?* Heidegger ha spifferato questo segreto, se cosí posso esprimermi. Ora il testo è stato ristampato nel libro documentario di Guido Schneeberger [3], che è quanto mai istruttivo e che vorrei raccomandare vivamente a tutti quelli che si occupano appunto dell'ontologia fondamentale. In questo lavoro *Perché restiamo in provincia?* potete vedere come nei testi di Heidegger le affermazioni che si pretendono puramente ontologiche si trasformino peraltro nell'elogio della vita semplice, contadina, insomma in una specie di ideologia del sangue e della terra [4]. Vorrei citare alcune formulazioni di questo scritto, che dimostrano forse meglio di quanto lo potrebbero argomentazioni circostanziate come

[3] GUIDO SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962.
[4] [*Blut-und-Boden-Ideologie*].

il sospetto che proprio in questa sua ricerca dell'origine assoluta la filosofia cada vittima della massima relatività, e cioè dell'esaltazione di rapporti interumani stretti e chiusi, artificiali, come questo sospetto sia quanto mai giustificato. Si dice, ad esempio: «E il lavoro filosofico non si svolge come occupazione eccentrica di un originale». Io penserei che esso ha proprio il carattere del lavoro eccentrico di un originale, e mi pare che sarebbe meglio che uno di noi lo ammettesse, piuttosto che comportarsi come se fosse un semplice artigiano o un semplice uomo del popolo che si rimbocca le maniche; poiché in realtà non lo fa affatto. «Esso è profondamente legato al lavoro dei contadini. Se il giovane contadino trascina la pesante slitta cornuta su per il pendio, la carica di ciocchi di faggio e in pericolosa discesa la dirige verso la sua fattoria» (perché mai la discesa deve essere assolutamente pericolosa?); «se il pastore» (ma dopo tutto oggi il numero dei pastori non è piú cosí enorme) «lentamente, con passo meditato, spinge il suo gregge su per il pendio; se nella sua stanza il contadino prepara a regola d'arte le innumerevoli scandole per il suo tetto –, ebbene, il mio lavoro è dello stesso tipo. Il contadino è profondamente, immediatamente radicato in questa tradizione. Il cittadino crede di andare tra il popolo, non appena accondiscende a un lungo colloquio con un contadino. Quando, alla sera, durante la pausa di riposo, mi siedo con i contadini sulla panca vicino alla stufa, o a tavola, nell'angolo del crocifisso, per lo piú non parliamo affatto. Fumiamo le nostre pipe in silenzio. Ogni tanto cade forse qualche parola, che il lavoro nella foresta sta per finire, che la notte scorsa la martora è entrata nel pollaio, che probabilmente l'indomani una certa mucca figlierà, che il fulmine ha colpito il contadino Öni, che il tempo sta per cambiare. L'intimo legame del proprio lavoro con la Selva Nera e i suoi uomini deriva» (e beninteso lo dice di sé, non di un altro) «da un secolare, insostituibile radicamento nella terra alemanno-sveva. La memoria del contadino ha una sua fedeltà semplice, sicura e irremissibile. Recentemente una vecchia contadina di lassú è morta. Chiacchierava con me spesso e volentieri». Ora, secondo la filosofia heidegge-

riana dovremmo pensare che se chiacchiera appartiene alla sfera dell'inautenticità e del «si»; ma poiché è una vecchia contadina, non è condannata a questo inferno. «Parlava spesso e volentieri con me e raccontava vecchie storie del villaggio. Nel suo linguaggio forte, icastico conservava ancora molte vecchie parole e parecchie sentenze che per i giovani di oggi sono ormai incomprensibili e che la lingua parlata ha perduto». Sebbene essa si sia dunque limitata a chiacchierare, questo suo comportamento ha un senso profondo: «Tale memoria vale infinitamente di piú del piú abile reportage di un grande giornale sulla mia pretesa filosofia». Questo testo conclude: «Recentemente sono stato chiamato per la seconda volta all'università di Berlino. In tale occasione lascio la città e mi ritiro nella baita. Sento che cosa dicono le montagne e i boschi e i casolari. Vado dal mio vecchio amico, un contadino di settantacinque anni. Ha letto dell'invito berlinese sul giornale». (Nonostante tutto!) «Che cosa dirà? Sposta lentamente lo sguardo sicuro dei suoi occhi chiari nel mio, tiene la bocca rigidamente chiusa, mi posa sulla spalla la sua mano cauta e fedele e scuote quasi impercettibilmente il capo. Ciò significa: assolutamente no»[5]. Non vi cito queste parole per procurare un'ora piacevole a voi e a me, e neanche per rendere ridicolo Heidegger, anche se è vero che un sottoprodotto di questa lettura è anche quello di gettare una certa luce sul cosiddetto livello di questo summus philosophus; quando si avanza la pretesa di non essere soltanto uno specialista di filosofia, di non essere un semplice scienziato, ma un pensatore nel senso immensamente enfatico che il pensiero è appunto il comportamento in cui l'essere si dischiude, tali locuzioni non possono essere allora giudicate sbrigativamente come tentativi dilettantistici di poesia, per cosí dire come pseudopoesia dilettantistica di un professore. So benissimo che ci sono innumerevoli professori che hanno scritto brutti romanzi e poesie ancora peggiori, che ci sono anche professori di filosofia che sotto uno pseudonimo scrivono romanzi provinciali; ma se si fa valere una pretesa cosí ambiziosa e

[5] *Ibid.*

poi, quando si tratta davvero della famosa concretezza, ci si esprime come in questa prosa, anche sul contenuto della stessa ontologia cade certamente un'ombra – un'ombra enorme. In realtà con questo intermezzo lirico volevo solo mostrarvi che un concetto come quello del fondamento e dell'origine – a cui vorrei dire che si giunge dapprima con una certa innocenza, e cioè semplicemente per ribellione contro la superficialità – tende ad associarsi all'idea di ciò che è socialmente piú vecchio e originario, e che queste associazioni non possono essere eliminate del tutto; naturalmente, per forza di gravità, esso porta cosí a un'ideologia pietosa come quella di cui vi ho dato alcune prove. Del resto la miseria di questa ideologia può essere esattamente determinata; non vorrei fermarmi a queste frasi e alla loro innegabile forza persuasiva. La stessa comicità di queste frasi ha una sua ragione – e noi siamo tenuti a rendercene conto, forse non nei confronti di Heidegger, ma in ogni caso verso noi stessi: questa comicità è data dal fatto che si rappresentano come sostanziali e vincolanti rapporti che possono ancora sopravvivere qua e là nel mondo in cui noi stessi viviamo, ma che per cosí dire vivono solo per grazia del processo di industrializzazione che li sopporta, un po' come gli animali selvaggi in Africa vivono solo per grazia delle compagnie aeree, che per caso non hanno ancora installato le loro grandi piste di atterraggio nei luoghi in questione. Si tratta di una transitorietà, di un passato interno; queste forme non sono piú adeguate affatto alla reale sostanza della vita presente, e cioè alla reale autoconservazione dell'umanità, e ai processi entro cui tutti noi ci conserviamo in vita. In verità ciò che qui si presenta con questa enorme pretesa di sostanzialità è propriamente villeggiatura – non solo per i cittadini, ma persino per gli uomini che vivono cosí e la cui forma di vita potrebbe essere senz'altro sostituita da altre, se le forze produttive non fossero incatenate. Questa sproporzione fa sí che nella lode della vita semplice sia obiettivamente presente un momento di mendacia. Dove questi rapporti effettivamente sono ancora esistiti con una certa immediatezza e dove si è reagito spontaneamente sulla loro base, anziché riflettere su di essi e

celebrarli, tutto ciò ha un carattere e un senso completamente diverso; ma non è un caso che in Johann Peter Hebel non si esaltino la vecchia contadina che chiacchiera e il contadino scimunito che scuote la testa, ma lo Zünder-Frieder e certi personaggi piú o meno seldwyliani, sventati, che sono capaci di fare un tiro all'ordine borghese. Invece Heidegger probabilmente espellerebbe dal suo luogo natio tutte queste persone, che considererebbe dei reporter. Potete dunque vedere come la falsità di queste stesse cose è proprio un prodotto di ciò che queste formulazioni negano, e cioè del processo storico. Il processo storico da cui questi rapporti sono obiettivamente superati significa insieme anche che il ricorso ad essi come veri e sostanziali contiene il momento della falsità. Quando ho chiesto perché la via pericolosa deve essere pericolosa, tutti voi avete riso molto; in questo riso si esprimeva la vostra coscienza che oggi queste cose non si fanno piú con le slitte cornute, ma che probabilmente il contadino può prendere un motore, e che con i mezzi della tecnica attuale si possono anche tracciare delle vie per cui non è piú obbligatorio rompersi il collo. Ma nel testo heideggeriano le cose sono presentate come se la profondità e sostanzialità venisse ad acquistare una superiore dignità metafisica proprio attraverso il rischio, attraverso l'essere-tenuto-nel-nulla, Dio solo sa che cosa deve fare questa povera gente – che cosa non si fa per amore della filosofia? Ma che razza di superiore dignità metafisica è questa, che non può esprimersi altrimenti che mutuando le sue categorie da una situazione storica che nell'atto di esprimersi in questo modo si rivela come già superata? Rendetevi chiaramente conto di questo: cosí come il mondo è oggi, anche l'apparentemente piú innocente discorso dell'origine o del primo principio o dell'artigianalità, del lavoro a regola d'arte o di tutte queste categorie assume subito questo carattere retrospettivo. Ma la piú profonda falsità di queste cose non consiste nemmeno nel fatto che erigano tali momenti a ideale sociale: poiché io sarei l'ultimo a negare che nell'attuale stadio dell'industrializzazione certi rapporti provinciali o contadini proprio perché sono condannati a morte assumono una sorta di splen-

dore, un tratto di conciliazione, e diventano oggetto di nostalgia.

Non si esce dall'orizzonte di queste formulazioni heideggeriane se ci si limita a polemizzare contro di esse. Come cerco sempre di fare in tutte queste considerazioni, anche in questo caso bisogna anzitutto cercare di determinare il bisogno o la verità che vi sono impliciti. Se si volesse proibire di provare diletto nel trovarsi a Wertheim o Amorbach, per il fatto che Wertheim o Amorbach rispetto a Chicago sono un anacronismo, ciò sarebbe altrettanto gretto e meschino come sarebbe falso, d'altro lato, pretendere che il mondo in cui viviamo adottasse Amorbach e Wertheim come proprio ideale. Ma credo di venire alla piú profonda sostanza della cosa, dicendo che la vera fallacia di questo problema dell'origine e di questo discorso dell'origine consiste nel fatto che in realtà oggi esso non ha piú affatto il significato che aveva ancora – diciamo – nel vecchio buon Wilhelm Heinrich Riehl, che nel XIX secolo alla civiltà industriale contrapponeva l'ideale di questa vita. Oggi, in questo contesto, la realizzabilità di questo cosiddetto ideale non è affatto creduta né presa sul serio, ma quanto piú progrediscono il dominio della natura e il potere delle forme intrasociali di dominio entro cui si effettua il dominio della natura, tanto piú questo progresso viene in certo modo contrappuntato da tale culto della vita semplice, originaria, schietta. Se pensate al nazismo da questo punto di vista, non si può certo dire che nel nazismo siano stati realmente ripristinati rapporti di tipo contadino o piccolo-borghese, e neanche c'è stato qualcuno che abbia cercato seriamente di farlo; al contrario, il nazismo è entrato in possesso, con una potenza e velocità incredibile, di certi processi della concentrazione e tecnicizzazione capitalistica, di cui non sarebbe affatto stato possibile impadronirsi in questo modo se si fosse seguita la strada del «laissez faire» della società borghese. E tutta la dottrina del sangue e della terra è stata escogitata solo complementarmente a questo, in linguaggio sociologico diremmo come una ideologia complementare; perché si capiscano esattamente queste mie parole, si deve pensare al mondo delle autostrade, da cui

quei villaggi e quei contadini di Heidegger in fin dei conti non si possono piú vedere per nulla. Qui non si tratta piú affatto di un ideale, ma, in verità, soltanto di forme di consolazione, che in questo caso sono però particolarmente nefaste, poiché non restano, semplicemente, nella sfera del consumo culturale, come gradi minori, ma appena possibile dànno a credere di essere contrapposte a tutto il traffico dell'industria culturale, di esserle antitetiche. Ma in realtà per la funzione che svolgono fanno parte dell'industria culturale, e che sia cosí lo dimostra anche il fatto che il linguaggio di tale prosa è vicinissimo a quello di Ludwig Ganghofer e Max Jungnickel; e a mio giudizio la filosofia di Heidegger in genere dovrebbe essere interpretata piuttosto in riferimento a questi due che non a Braque o addirittura a Parmenide. Vorrei però ripetere ancora una volta, per non diventare ingiusto, che nella protesta contro la civiltà tecnica che si esprime in queste cose è sempre anche presente, com'è ovvio, un momento di verità, e io sarei l'ultimo a denigrare l'aspirazione che si riflette anche in questo Kitsch filosofico. Solo che la falsificazione comincia quando da un lato si inverte il valore di questa aspirazione, in modo che viene risospinta all'indietro e bloccata nella forma di qualcosa di irraggiungibile e irrecuperabile, mentre d'altro lato se ne fa un ideale che non è affatto preso sul serio, poiché in verità si tratta solo di una forma di ornamento per la realtà inarrestabilmente progrediente. Quando, in uno scritto molto piú tardo, Heidegger ha parlato delle diverse possibilità dell'essere e, nell'occasione, ha messo l'uno accanto all'altro il principio civilizzante dell'America e quello comunistico della Russia e Dio sa che cos'altro ancora, come possibilità dell'essere in un certo senso equivalenti, ha scoperto egli stesso – detto per inciso – come in queste pretese concezioni sostanziali in fondo si tratti assai poco di ciò che egli stesso intende. L'idea che si abbia un sostegno o un solido terreno sotto i piedi se in un determinato punto il processo del pensiero può essere bloccato o interrotto, diventa il surrogato che sostituisce la stessa verità. In ciò mi sembra che risieda, oggi, l'errore o la falsità del problema del primo principio o dell'origine. Si dice che l'ar-

resto al fondamento primo è la verità, perché non ci si ritiene in grado di pensare coerentemente la verità; poiché la verità fa molto male, come dice un vecchio mito, e anzi oggi per riconoscere la verità noi dovremmo toccare criticamente certi presupposti della nostra esistenza reale toccare i quali è molto sgradevole. È perciò che l'ordine di arresto, l'angoscioso pensiero di ciò che potrebbe mai capitare, se si continua a pensare, diventa un surrogato della stessa verità, mentre prima che queste riflessioni siano realmente compiute è del tutto incerto se ciò che è stabile o primo sia anche e necessariamente il vero. La giustificazione di questo tipo di problematica consiste nel fatto che è diretta contro l'arbitrio dell'improvvisazione, e anche contro quella effimera superficialità che deriva effettivamente dall'industria culturale, e cioè dal fatto che per motivi di profitto di giorno in giorno siamo rimpinzati di altre novità, informazioni eccetera. Tutto ciò si atteggia a verità, mentre in realtà si tratta sempre della stessa falsità; plus ça change, plus ça c'est la même chose, dice un proverbio francese. Nella misura in cui il problema del fondamento si ribella a questo cattivo cambiamento, si tratta di un bisogno legittimo; ma come quasi tutti i bisogni legittimi nella società contemporanea sono usati male e degenerano nel loro opposto, cosí anche l'esigenza di penetrare al di sotto di questo traffico che proviamo di fronte ad esso viene sostituito da un necessario, statico, immutabile essere della cosa in se stessa, e dalla verità intesa come qualcosa di stabile, inamovibile e permanente. È vero che nella storia della filosofia questo scambio si verifica a partire da quella di Platone, ed è la sua grande illusione. Ai fini della verità, di fronte agli epifenomeni si tratterebbe di determinare effettivamente la posizione dei fenomeni all'interno della loro costellazione, invece di prenderli isolatamente, e non di riportare la molteplicità concreta ed estesa dei fenomeni stessi a un primo principio, sempre e necessariamente povero. La comicità di quell'ideologia del sangue e della terra risiede non da ultimo nel fatto che ciò che essa fornisce e che si fa avanti con la pretesa enfatica di essere lo stesso essere, in realtà è troppo povero e scarso per non emanare una spe-

cie di odore-di-povera-gente. Si ha allora la sensazione che se l'assoluto non è nient'altro che l'aria che aleggia intorno a questa misera panca del focolare, sarebbe allora preferibile non avere nulla a che fare con esso.

10 luglio 1962.

14.

Uno di voi, un giovane studente, mi ha mandato una lettera in cui mi rimprovera per il tono della mia polemica contro Heidegger. La lettera è firmata. Me ne sono molto rallegrato; poiché è segno di un vero coraggio civile, e inoltre mi sembra stia anche a indicare che ciò che vi dico non è inteso da voi in modo puramente accademico, per usare il linguaggio di quella lettera, ma vi tocca profondamente. Credo che il modo migliore di dimostrare a questo vostro compagno la mia stima sia quello di considerare dettagliatamente le sue obiezioni, e, nell'occasione, chiarire forse ancora qualche punto dell'ultimo argomento da me trattato. Anzitutto vorrei correggere un errore. Il saggio che ho citato non è uno scritto su Martin Heidegger, ma dello stesso Heidegger. Il titolo di questo saggio suona, esattamente: *Perché restiamo in provincia?* È uscito il 10 marzo del 1934, nell'«Alamanne – Kampfblatt des Nationalsozialistichen Oberbadens», e precisamente nel supplemento culturale di questo giornale di lotta, intitolato *Zu neuen Ufern*. L'equivoco è nato dal fatto che questo saggio è stato ristampato nel volume di Guido Schneeberger *Nachlese zu Heidegger*, che è uscito nel 1962 a Berna; ma si tratta senza alcun dubbio della riproduzione autentica di un testo originale heideggeriano, la cui autenticità, per quanto ne so, non è mai stata messa in dubbio da lui o da qualcuno da lui ispirato. Ora il vostro compagno ha obiettato contro di me (senza del resto identificarsi con l'ontologia esistenziale o con Heidegger, come devo dire per non essere in alcun modo sleale nei suoi confronti) che si tratta di un prodotto se-

condario e irrilevante. Credo che in questo caso e trattandosi di Heidegger questa categoria non possa essere accettata; poiché ricorderete certo che il documento che vi ho letto è scritto con forte pathos, e sono anche convinto che uno che si fa avanti appunto con la pretesa heideggeriana di essere un pensatore e non un semplice specialista di filosofia, deve anche rendersene garante. Lo deve tanto piú, in quanto qui c'è una connessione molto stretta fra il tessuto delle opere piú importanti e questo scritto. In queste cose non vorrei affatto essere rigoroso al punto da richiamarmi a ogni piccola critica o a ogni scritto marginale e senza importanza di un filosofo, quando si tratta di criticare le opere cosiddette principali. Ma qui si tratta di una filosofia che ha esercitato la sua efficacia essenzialmente perché si è data l'aria di superare quei confini accademici entro i quali lo studente vorrebbe chiudermi. Nel saggio questa filosofia ha dichiarato del tutto concretamente e immediatamente la propria opinione. Tale dichiarazione delle proprie simpatie non può essere considerata una bagatella. Per il resto è chiaramente sfuggito allo studente che vi ho spiegato esaurientemente il rapporto fra questo testo eccentrico e la categoria centrale heideggeriana dell'originarietà, quale è contenuta nella pretesa di un'ontologia fondamentale.

In Heidegger il concetto dell'origine è connesso con ciò che egli insegna su tutta la formazione dei concetti filosofici. A partire da una data relativamente molto antica, che risale assai al di là di Aristotele, noi ci rendiamo colpevoli di una scissione, della separazione fra l'essere e l'ente, che è già una reificazione, io direi, e che egli chiamerebbe una dimenticanza dell'essere o una perdita dell'essere. Ora la verità della filosofia deve consistere solo nel fatto che si risale al di qua di questa scissione, di questo pensiero oggettivante, che nel suo ultimo periodo Heidegger ha poi chiamato metafisica in senso spregiativo. Ma in quanto viene avanzata la pretesa che questo essere originario a cui si deve risalire per parte sua non abbia affatto carattere concettuale, ma sia invece la realtà somma, tutto ciò che vi si riferisce viene allora ad acquistare un'immensa dignità. Poiché nella dottrina heideggeriana

che è qui in questione il concetto del fondamento viene usato con la massima energia come controconcetto rispetto a un pensiero che si pretende senza fondamento, abbiamo allora il diritto di chiedere che cosa Heidegger propriamente intende con questo fondamento. Ora, poiché questo suo fondamento non è qualcosa di astrattamente concettuale, non è un principio o una sostanza nel senso della tradizione cartesiana, ma è appunto qualcosa di interamente reale, e per giunta le metafore di Heidegger si rifanno continuamente al mondo agricolo, si ha allora il diritto di indagare sulle implicazioni di questo modello reale, là dove esso appare. Ritengo che dietro questo ideale del primo principio inteso come fondamento si celi l'ideale dell'autoctonia; o, come ho cercato di spiegare in un passo dei *Minima moralia* [1], qui è entrata acriticamente nella filosofia un'idea che proviene dalla società: l'idea che colui che è stato per primo in qualche posto, che ha posseduto per primo, sia il migliore, il piú nobile rispetto al *new-comer* o all'immigrato. Un certo sentimento di avversione per determinati gruppi mobili è inequivocabilmente presente nella stessa impostazione generale della filosofia heideggeriana. Se l'essere è identificato con l'agricolo in questo senso, e cioè attraverso il linguaggio complessivo, anche se non esplicitamente, tali analisi del passaggio in una realtà che è ben evidente hanno allora un peso e un'importanza straordinariamente grandi. Di fatto io considererei quindi questo testo di Heidegger in un certo senso come una chiave per la sua filosofia, per capire ciò che significa autenticità. Cosí facendo seguo un metodo in cui dichiaro spontaneamente e assai volentieri la mia fiducia, il metodo che si basa sulla convinzione che affermazioni eccentriche, che in apparenza non hanno affatto il peso ad esempio della grande filosofia ufficiale, ma in cui il pensiero per cosí dire si mette in libertà, permettono di riconoscere chiaramente il vero significato che si cela dietro di essa. In certi casi tali asserzioni eccentriche e forse da un certo punto di vista periferiche consentono

[1] ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt 1969 [trad. it. Einaudi, Torino 1954].

di conoscere la vera sostanza di un pensiero piú di quelle ufficiali – e con questo termine intendo le esposizioni caute e prudenti dello stesso pensiero. Su questo punto so di essere d'accordo con una tradizione di cui i maggiori esponenti sono Nietzsche, che ha scritto il lavoro contro David Friedrich Strauss, e tutta l'opera di Karl Kraus, che a mio giudizio tutti quelli che oggi si occupano seriamente di filosofia e soprattutto di filosofia del linguaggio – e l'opera heideggeriana è essenzialmente filosofia del linguaggio – dovrebbero in ogni modo conoscere.

Il vostro compagno mi ha rimproverato di aver reso ridicolo Heidegger paragonandolo a Ganghofer. A questo proposito devo dire che non avevo affatto intenzione di renderlo ridicolo; ho citato letteralmente certi passi per dimostrare determinate tesi, e non sono affatto andato a cercare, in questo lavoro, degli esempi particolari. L'analogia con Ganghofer non risiede affatto in un paragone maligno, che risalga per esempio al fatto che in entrambi i casi si parla di contadini; risiede nello stesso linguaggio. Ora io ho cercato di mostrarvi come questo linguaggio sia privo di validità, vuoto e puramente apparente; il sale della dimostrazione che vi ho esposto risiede in questa critica. Vorrei ancora aggiungere qualcosa, proprio sul punto «Ganghofer»: questo linguaggio è completamente impregnato di clichés, lo è soprattutto la rappresentazione del contadino che gli sta alla base, ad esempio la laconicità, il silenzio aspro e chiuso in sé e cose simili. Si tratta di un'immagine continuamente usata in letteratura, e completamente logora. Nella sua forma linguistica e nel suo modo di espressione il testo che vi ho letto non rivela la benché minima traccia di una visione per cosí dire originaria di tale mondo agricolo, quale appare invece là dove scrittori davvero importanti, ad esempio Guy de Maupassant o a mio giudizio anche già Balzac nel suo romanzo ultimo e incompiuto, si sono occupati dei contadini. Proprio il carattere stereotipato, di seconda mano di questa prosa che intende riferirsi all'originarietà, smentisce il suo preteso contenuto. Esso non è solo l'aspetto ganghoferiano di questa prosa, ma è insieme anche l'indizio della propria falsità. Inoltre lo studente mi ha obiettato che

avrei dovuto condurre la discussione con Heidegger sulla base di testi centrali. A questo proposito posso dire che nelle mie lezioni mi sono occupato diverse volte e in modo molto dettagliato della filosofia heideggeriana e dei testi cosiddetti ufficiali; che al Collège de France ho tenuto tre lezioni che si occupano esclusivamente dell'analisi dei concetti centrali di Heidegger; che ho trattato criticamente, nel modo piú esauriente, dei fondamenti di tutta la filosofia heideggeriana, nella misura in cui risalgono a Husserl, nella *Metacritica della gnoseologia*[2]. Infine, contro l'obiezione che non ho argomentato in modo accademico vorrei dire che se oggi la filosofia ha ancora il diritto di esistere e se non deve realmente trasformarsi in una piatta routine, che continua a esistere solo perché c'è, essa ha la sua giustificazione solo ed esclusivamente là dove spezza i confini accademici. E se è stato detto che avrei dovuto comportarmi diversamente verso il mio collega Heidegger, risponderei che il concetto di collega (anche se posso averlo usato io stesso occasionalmente, in un senso non impegnativo) è fuori luogo quando si tratta di cose terribilmente serie come quelle di cui parliamo in questo momento. Che due filosofi debbano essere sul serio colleghi, quest'idea è a priori cosí ridicola, devo dire, e cosí contraria al concetto della filosofia, è cosí istituzionale e ristretta e reificata, che vorrei rivolgermi proprio a voi e anche allo studente che mi ha scritto questa franca lettera, perché rifletteste se oggi ci si può ancora legare a questo concetto. Questo tanto piú, in quanto nell'epoca in cui io e tutta una serie di altre persone siamo stati scacciati, qui in Germania, Heidegger non ha affatto rivelato quella solidarietà accademica a cui sono ora richiamato. So di non provare alcun risentimento, ma ritengo che in queste cose non si può tenere il piede in due staffe. Eppure la situazione è singolare. Da un lato le strade riecheggiano degli slogans esistenzialistici, e proprio io cerco di mantenermi immune da questo esistenzialismo volgare, che crede continuamente di dover confrontare e se possibile sostituire il pensiero col pensatore. Ma se in un de-

[2] ADORNO, *Metakritik der Erkenntnistheorie* cit.

terminato punto, dove si tratta di un passaggio della filosofia nella realtà sociale, che è richiesto dalla cosa stessa, se veramente, come dice la parola «impegnarsi», non si parla come collega o accademico, ma come uomo vivo e responsabile, e cosí facendo si discute apertamente e senza riguardi con un altro uomo empiricamente esistente, accade allora che proprio ciò che dovrebbe essere considerato come esistenziale nel senso della dottrina da me criza riguardi con un altro uomo empiricamente esistente, del gioco accademico. Non posso dunque attenermi a tali regole in questo contesto e dove le cose sono veramente serie; e direi che il superamento di questo confine porta, in genere, a quella trascendenza che soltanto si addice alla filosofia. Vorrei quasi pensare che su questo punto sarebbe d accordo lo stesso Heidegger, anche se per motivi diversi dai miei. Ma lasciatemi ancora aggiungere una cosa: dopo quello che è accaduto e di cui i giovani tra voi possono solo farsi una pallida idea, che al caso è ancora paralizzata e attenuata da tutte le possibili influenze, dopo tutto quello che è accaduto non c'è piú nulla di innocuo e neutrale. Dopo che sono stati assassinati milioni di uomini innocenti, filosofare come se ci fosse ancora qualcosa di innocuo, su cui è possibile discutere, come è stato detto, anziché filosofare in modo da non doversi vergognare di fronte alle vittime, mi sembra che questo comportamento sarebbe una trasgressione contro quella memoria, quella Mnemosyne che già Platone ha considerato come il nervo vitale della filosofia. Di qui traggo anche la conseguenza che bisogna continuare a pensare anche quando fa male, e anche quando ci fa molto male (anche qui credo di non essere estraneo alla tradizione filosofica, ma di collegarmi invece a quella tradizione del coraggio civile in filosofia che va all'incirca da Fichte fino a Nietzsche). La mancanza di tale atteggiamento non è certo l'ultimo motivo di quella generale decadenza della filosofia che non posso tacere. E con questo posso concludere la risposta che volevo dare alla lettera del vostro compagno.

Ma vorrei ancora dire due parole sul cosiddetto problema dell'origine. Anche qui, se si prende posizione contro una tendenza spirituale bisognerebbe insieme capire la

sua origine. Per riprendere l'aforisma di Feuerbach, non si tratta di essere contro un teorema o un pensiero, ma al di sopra di esso. Se nel caso particolare di Heidegger volessimo rintracciare l'origine dell'origine, incontreremmo probabilmente l'influenza molto importante dell'arte arcaica, che in genere è stata pienamente riscoperta solo nel nostro tempo, e di cui è impossibile negare la forza, se si vede per la prima volta un antico tempio dorico. Solo che, come non si può separare l'esperienza dell'arte e l'esperienza filosofica, cosí la prima non può essere trasformata direttamente in un criterio filosofico. Del resto anche nel campo dell'arte un architetto che sotto l'impressione di quell'arte arcaica di Paestum o Agrigento cercasse di costruire templi simili, non sarebbe piú vicino alle origini, ma ne sarebbe infinitamente lontano proprio a causa della falsità di questa regressione. Sul piano estetico ciò è immediatamente chiaro; stranamente, nel campo del concetto, nel pensiero arcaicizzante di Heidegger non lo è altrettanto. C'è una sorta di superstizione peculiare del nostro tempo, secondo cui i pensieri piú antichi sarebbero i piú veri. Si tratta probabilmente di un fenomeno di reazione all'irremovibile fede nel progresso, secondo cui gli uomini diventano sempre piú ragionevoli. Ma in questo modo essi sono diventati estranei proprio a quell'espressione della scissione, della sofferenza e dell'oscuro che si ritrova nel pensiero arcaico e nell'arte arcaica, e che è stata riportata nuovamente a coscienza da Nietzsche (che tra i suoi meriti non è certamente il minore). Giusta, in questo sentimento, è certamente una certa esperienza della semplicità, della freschezza, del rapporto immediato con le cose, che ha un certo valore ideale anche per noi. Se si intende l'ideale del pensiero arcaico nel senso che non dobbiamo lasciarci accecare dalla forma coagulata, oggettivata della cultura, dalla seconda natura di cui siamo prigionieri, ma dobbiamo cercare di guardare attraverso le barriere che sono costruite intorno a noi dalla società e dalla sua riflessione nello spirito, in questa concezione c'è certamente qualcosa di vero e di giusto. Un pensiero che non ha qualcosa di quell'energia che è espressa grandiosamente nei versi rilkiani «Denn da ist keine

Stelle, die dich nicht sieht, du musst dein Leben ändern»[3], tale pensiero sarebbe effettivamente convenzionale. Però solo con il nostro comportamento spirituale non possiamo eliminare, semplicemente, la forza della reificazione, della convenzionalizzazione, dell'estraniazione, di tutto ciò che si è interposto fra noi e l'immediatezza degli altri uomini e l'immediatezza dell'esperienza. Se quell'ideale arcaicizzante delle origini – che l'ideale heideggeriano sia arcaico, è risultato esplicitamente in una pubblicazione celebrativa a lui dedicata –, se quell'ideale è ingannevole, inadeguato e falso è perché, in questo mondo totalmente mediato e dove noi stessi siamo mediati da questo mondo fin nelle nostre piú intime fibre, non possiamo comportarci come se avessimo con le cose un rapporto di antica e pura immediatezza. La semplicità di quel pensiero e l'ingenuità sono insieme il suo limite. Se vi ho detto che la concezione del progresso della filosofia come una connessione argomentativa è valida, ciò si riferisce proprio anche al fatto che nonostante ogni intervento questi teoremi si sono dimostrati come falsi, e soprattutto in larga misura come troppo indifferenziati, troppo poco articolati per poter essere sostenuti. Forse vi sorprenderà che sia proprio un teorico dell'arte a dirlo, ma qui in certo modo si commisura la filosofia a un ideale estetico, e cioè al fatto che in questi primi testi essa ha qualcosa di quell'originarietà che si irradia dalle opere d'arte dello stesso periodo. Ma in questo modo non si vede che la filosofia, che vorrebbe giudicare sull'essere, sulla realtà con i concetti, si concede tale criterio estetico, e cioè fa come se si trattasse puramente della sua propria forma e non della posizione rispetto all'obiettività, come dice Hegel. Che si tratti di un inganno, di uno pseudos, si rivela poi nel fatto che oggi la coscienza dispiegata e riflessa non riesce affatto a realizzare felicemente questo ritorno alle origini; al contrario il pensiero incorre continuamente in fratture, che non sono affatto cosí diverse da quelle fratture linguisti-

[3] *Poiché questo non è posto che non ti guardi, tu devi cambiare la tua vita* (RAINER MARIA RILKE, *Archaischer Torso Apollos*, str. 4, da *Neue Gedichte*, serie II, in *Sämtliche Werke*, I, Frankfurt 1955, p. 557).

che che vi ho dimostrato. In altre parole, il pensiero arcaico non può essere ripristinato. La fallacia dell'ideale dell'origine consiste nel fatto che qualcosa che secondo il suo stesso senso è irripristinabile, anzi, che deve tutto il suo pathos e la sua forza solo alla sua irripristinabilità, viene ora trattato come se potesse essere nuovamente e immediatamente prodotto dalla soggettività, dalla libertà, per nostalgia, ad arbitrio del pensatore.

Per concludere considererò ancora una forma del concetto di profondità che oggi, dopo il dolore che la guerra in Germania ha provocato fra gli uomini, forse non è piú tanto attuale e quindi ai giovani forse non apparirà cosí importante; essa ha però avuto un'importanza decisiva anche e precisamente nella diffusione dell'ideologia nazista, per i cui processi formativi un concetto come quello del sacrificio, che proviene dal mito, ha svolto una funzione spiccatamente centrale. Si tratta dello sfondo del concetto di profondità tradizionale, non analizzato, preso senza discutere, e cioè dell'idea della giustificazione del dolore. Con questo intendo tutti gli sforzi filosofici che non si sono limitati a spiegare, dedurre, comprendere nella sua necessità la sofferenza che regna nel mondo, ma che hanno inoltre cercato, proprio perché il dolore ha questo carattere di necessità, perché per cosí dire le cose non possono essere diverse, di sublimare il dolore stesso, e di denigrare come piatti e superficiali tutti i tentativi di eliminare il dolore nelle sue forme eliminabili. Questa concezione è profondamente radicata nella tradizione tedesca, e potrebbe essere collegata col fatto (a cui devo limitarmi ad accennare) che in Germania l'illuminismo risale a Leibniz e in questo modo è stato congiunto fin da un momento molto lontano con l'apologia teologica. In una delle opere principali di Leibniz (ammesso che l'espressione «opera principale» possa essere usata nel caso di questo pensatore), nella *Teodicea*[4], la giustificazione del male, del peccato e della sofferenza nel mondo svolge una funzione decisiva. Ovviamente dietro questa tematica sta il vecchio

[4] GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1ª ed. 1710).

problema teologico, di spiegare come nel mondo ci siano appunto il male, il peccato e il dolore nonostante l'onniscienza, la perfetta bontà e la perfetta preveggenza divina. Nella misura in cui la filosofia si è presa a cuore il compito di ripetere, sublimandola nei suoi concetti, e salvare questa idea teologica dell'assolutezza del principio divino, si è anche trovata di fronte a questo problema teologico ed è cosí diventata una teodicea del dolore. La punta estrema di tutto questo sviluppo è la filosofia hegeliana, in cui la storia, che per lui funge anche da organo della verità, è bensí trattata come il banco di un macellaio, e cioè come un'infinita catena di sofferenze, e anzi di sofferenze inestinguibili e implacabili, ma in cui la totalità di questo dolore deve essere tuttavia l'assoluto, il bene; egli va tanto avanti che l'assoluto propriamente non consiste in altro che nell'annullamento di tutto il finito e per cosí dire nella totalità di tutto il dolore che inerisce alla negatività e alla finitezza. Tra parentesi, l'intera estetica della tragedia nelle sue diverse varianti, quella hegeliana o volkeltiana o vischeriana, qualunque vogliate prendere, e quindi anche il concetto propriamente estetico della profondità, che è rimasto determinante nella tradizione letteraria tedesca, è determinato, con certe variazioni, da questo motivo. Esso si ritrova ancora nello scritto fenomenologico di Max Scheler *Sul senso del dolore*[5], che ha cercato di assegnare un senso all'esperienza del dolore. Per il concetto della profondità ne consegue dunque che profondo è ciò che afferma l'esperienza del negativo, ciò che in qualche modo afferma la sofferenza, mentre tutte le concezioni che la contestano sarebbero piatte. Il giusto motivo che un pensiero tenace non può ignorare la limitatezza e finitezza degli uomini, e quindi anche la loro affinità per cosí dire congenita col dolore, è interpretato come se il necessario riconoscimento di questo limite a cui non possiamo sfuggire ne costituisse già la giustificazione. Da ciò si traeva e nel nostro clima spirituale si continua a trarre la con-

[5] MAX SCHELER, *Vom Sinn des Leidens* (1ª ed. 1916, in *Krieg und Aufbau*), testo ampliato in *Moralia*, 1923, e anche in *Liebe und Erkenntnis*, Bern-München 1970.

seguenza che coloro che individuano veramente la ragione del dolore e vogliono evitare il dolore superfluo, volessero anche soltanto mitigare l'esecuzione della pena o impedire la reintroduzione della pena di morte o abolirla ovunque, che queste persone, si dice, non avrebbero nessuna comprensione per la profondità che ci sarebbe appunto in tutto questo dolore. Con questa mentalità è anche connesso il fatto che si chiami piatto il materialismo, che vuole liberare gli uomini dalla loro penuria, almeno nella misura in cui è superflua e sarebbe eliminabile; e cioè, il giusto riconoscimento che non si può eliminare il dolore a piacere, con un tratto di penna, e negare la sua esistenza (forse la misura della filosofia è proprio la profondità con cui si accerta del dolore) diventa falsità, in quanto la profondità dovrebbe consistere nel fatto che la filosofia, appunto a causa di quella visione di tale limite, si identifichi con il dolore. In questo schema mentale è insito il piú profondo rancore per la felicità; la felicità sarebbe superficiale. Non posso ricostruire analiticamente la genesi di questa mentalità; essa è indubbiamente connessa con la denigrazione dei sensi e in ultima analisi con i tabú sessuali propri di tutta la nostra civiltà, e ha carattere reattivo, come Nietzsche ha spiegato fin nei minimi particolari. Ciò che sotto la coazione dell'ordine ci si deve vietare, viene trasformato in qualcosa che è in sé e per sé cattivo, superficiale, banale e triviale. La ragione del rancore è il rifiuto della civiltà, che è imposto a tutti noi e che evidentemente gli uomini possono sopportare – proprio perché non credono veramente alla sua necessità e anche perché non ricevono mai in cambio ciò che viene loro promesso per questo rifiuto – solo in quanto elevano la stessa negazione della felicità a sostanza metafisica. Una delle osservazioni piú dolorose e sconsolate che si possono fare sulla storia della filosofia è che in questa ostilità alla felicità e quindi nell'affermazione del valore della sofferenza furono d'accordo i filosofi piú diversi; e persino se consideriamo i cosiddetti edonisti come il vecchio Epicuro (cioè, non possiamo considerare lui direttamente, ma il poema didascalico di Lucrezio), troveremo che la sua felicità è una cosa piuttosto modesta. L'unico pensa-

tore dei tempi moderni che in queste cose sia andato davvero a fondo e abbia detto la piena verità, è nuovamente Nietzsche, e la sua posizione critica e dialettica rispetto al concetto di profondità è connessa strettamente con questo. Voglio dunque dire che nel falso concetto di profondità la diagnosi del mondo come essenzialmente doloroso, la protesta contro l'ottimismo, che del resto è strettamente legato alla profondità, vengono sostituite dal dolore come norma. L'idea dell'imitazione della passione di Cristo, che una volta aveva un senso del tutto diverso, si trasforma nella mania di proclamare appena possibile la sofferenza o la sua permanenza, come è poi accaduto nel ripristino di questo mitico concetto di sacrificio. Si fa come se a causa della corruzione della natura umana non solo il meglio fosse diventato infinitamente difficile, anzi impossibile, ma come se data questa corruzione dell'uomo non fosse affatto lecito volerlo; e proprio in questa rinuncia a volere il meglio per gli uomini questa corruzione viene davvero ratificata e prolungata all'infinito. Credo che se volete liberarvi dalle false idee della profondità in filosofia una delle condizioni piú importanti sia la liberazione da quella cosiddetta interpretazione della sofferenza.

12 luglio 1962.

15.

Vorrei ora parlare con voi di un aspetto che ho già toccato quando ho cominciato a parlare della profondità, ma che deve ancora essere esaminato un po' piú davvicino. Quando si parla di profondità, essa viene quasi necessariamente associata col problema della riflessione sul soggetto. Quel distacco dalla superficie che sta alla base del concetto di profondità, dapprima come un'esperienza del tutto generale, si è sempre unito all'idea che per essere profondi si debba entrare in sé, nella propria anima. All'inizio di questa discussione vi ho spiegato che questa concezione della profondità è problematica, se si tiene conto della mediazione soggettiva delle nostre conoscenze ed esperienze. Si crede di impossessarsi tanto piú profondamente dell'essenza delle cose, quanto piú ci si addentra in questa soggettività; avevo anche accennato che questo concetto di profondità è problematico perché non solo la conoscenza oggettiva, il mondo oggettivo sono mediati dal soggetto, ma (come è stato dimostrato per la prima volta e grandiosamente da Hegel) a loro volta anche la soggettività e le sue categorie sono mediate dal contenuto e dai momenti oggettivi della conoscenza. La visione di questa reciprocità è una delle differenze decisive fra il sistema kantiano e quello hegeliano; su questo nucleo della differenza fra i due pensatori per il resto molto affini tra loro vorrei almeno attirare la vostra attenzione. Ma la cosa ha anche un altro aspetto. Nel momento in cui ho parlato di quest'idea dello sprofondarsi ho nominato il concetto dell'anima. Volutamente l'ho introdotto dapprima in un modo piuttosto vago e indeterminato. In quel

determinato concetto della profondità che si collega al concetto dell'anima, la profondità dell'appercezione viene identificata con l'appercezione psicologica, e anzi con il particolare accento che quanto piú sono profondi gli strati dell'anima, intesa come puro fenomeno, in cui si penetra, tanto piú profondamente si penetra nell'inconscio, come si dice nel linguaggio della psicologia moderna, e quindi anche la filosofia diventa tanto piú profonda. Tutte le concezioni filosofiche che sono definite psicologistiche e che poi le filosofie corporative hanno attaccato con uno zelo addirittura instancabile, nascono appunto da quest'idea. Non credo di destare il sospetto di voler unire la mia voce a quelle che – purtroppo, dobbiamo dire – hanno denunciato la psicologia, da Kant fino a Husserl e Heidegger, se dico che questo concetto di profondità non corrisponde veramente a ciò che si deve intendere come profondità filosofica. Dove certo non posso non tener conto delle osservazioni assai acute appunto di Husserl sul concetto dello psichico come organo della profondità, se cosí posso dire. È però vero che voi dovete dapprima restare semplicemente entro l'orizzonte del problema filosofico tradizionale, che si chiede quali sono i fattori costitutivi, il sostrato e la sostanza, in antitesi agli epifenomeni. Il fatto che questa costruzione stessa non possa essere mantenuta, come vi ho già accennato in una forma piú o meno dogmatica, da questo punto di vista non ha importanza. Per prima cosa vorrei confrontare del tutto semplicemente il concetto di profondità psicologica con la tradizione filosofica, e precisamente con tutta la tradizione filosofica da Platone, che ha combattuto i sofisti, fino ai nostri giorni. Contro di essa nei suoi ultimi scritti – le formulazioni piú acute si trovano nelle *Méditations cartésiennes*, o meglio nell'originale tedesco, pubblicato successivamente col titolo *Cartesianische Meditationen* [1] – Husserl ha obiettato che nella misura in cui lo psichico ha carattere fattuale, è un oggetto della ricerca individuato nello spazio e nel

[1] EDMUND HUSSERL, *Méditations cartesiennes* (1ª ed. Paris 1931), ed. ted. *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana, Gesammelte Werke*, I, 's Gravenhage 1963.

tempo, qual è ogni singola coscienza e anche ogni inconscio umano, non ha la minima superiorità su qualsiasi altra cosa del mondo. In un passo Husserl dice che al contrario anche l'anima fa parte del mondo, e che quindi il problema della riflessione sul soggetto mediatore non è identico col problema dell'anima singola, concreta, determinata, esistente nello spazio e nel tempo. In altre parole: se si vuol cercare di entrare nei cosiddetti problemi di costituzione, che devono mettere in crisi l'ovvietà del nostro concetto del mondo, il semplice ricorso all'anima umana individuale non può bastare, perché a sua volta essa è già qualcosa di costituito (in termini kantiani), perché anch'essa è già una parte di quella realtà esistente che la filosofia ha appunto il compito di non accontentarsi di constatare e descrivere. Questo resta il senso della filosofia, anche se essa non si rassegna all'ipostatizzazione dogmatica della sfera di un essere assoluto contrapposta a questo mondo fattuale. Questo motivo si ritrova già nello stesso Kant; e anzi, dove ha a che fare col soggetto psicologico egli lo tratta molto energicamente come parte del mondo empirico, mentre la *Critica della ragion pura* deve solo esporre le condizioni di possibilità dell'esperienza e quindi anche la condizione per quel soggetto empirico. Una delle parti essenziali della critica della ragione, e cioè l'argomentazione contro la concezione razionalistica secondo cui dal puro concetto dell'anima si possono dedurre la sua immortalità, semplicità, indivisibilità, si basa propriamente sull'argomento che poiché l'anima è anch'essa una parte dell'esperienza, ed è perciò legata all'intuizione, al materiale sensibile, non le spetta tale posizione privilegiata. In questo senso, e certo solo in questo, non è poi così lontano dalla tesi positivistica che l'io è un concetto condannato, anche se d'altro lato nella *Critica della ragion pratica*, nella sua peculiare metafisica, se così possiamo dire, se ne allontana nuovamente. Proprio per questo nella sua analisi del soggetto ha sviluppato un concetto per cui ha introdotto il nome di «puro». Questo concetto appare espressamente nel titolo della prima delle critiche, ed entrerebbe anche nel titolo dell'etica, nel titolo della *Critica della ragion pratica*, se Kant non fosse stato trop-

po sottile. Poiché, come è senz'altro chiaro, quest'ultima non è una critica della ragion pratica nel senso di vedere come la nostra ragione possa venire praticamente a capo dell'esperienza (per questo tipo di problema Kant non ha dimostrato altro che disprezzo), ma si tratta di stabilire come la ragione in quanto pura, e cioè indipendente da ogni esperienza, sia veramente padrona della prassi. Questo concetto del «puro» è sorprendentemente mutevole, cangiante. Vorrei provare a esaminarlo, nel contesto di queste considerazioni sulla terminologia filosofica, e indicarlo come un concetto equivoco; probabilmente si potrebbe dimostrare la presenza di questa ambiguità nell'opera kantiana con un'analisi linguistica molto minuta. Da un lato qui «puro» ha un senso che si riferisce alla chimica della conoscenza, se cosí posso esprimermi; puro è, nel soggetto, tutto ciò che viene pensato da lui, senza che vi si mescoli nulla di empirico, di sensibile. Ma d'altro lato vi è anche insita tutta la tabuizzazione del sensibile come impuro, che proviene dalla morale sessuale, e soprattutto l'idea che se noi ci mettiamo alla mercè di qualcosa che non deriva puramente dai nostri propri concetti, dalla nostra propria ragione, potremmo perdere la nostra libertà – e questa fu la piú angosciosa paura di Kant. Secondo Kant la pura volontà è appunto solo la volontà che è pura nel senso del principio razionale, che non dipende da nessun essere che non sia evidentemente razionale. Queste due idee si incrociano continuamente, proprio come l'espressione «sensibilità», sebbene sia introdotta da Kant con un senso del tutto gnoseologico, non può però essere privata delle altre sue connotazioni. Certamente Kant deve la sua fama di profondità non da ultimo al fatto che con questo concetto della pura ragione o della pura soggettività pare che abbia in certo modo eseguito ancora una volta, ancora una volta ripetuto qualcosa come la separazione della profondità e della superficialità nella stessa sfera soggettiva.

Vengo ora al vero motivo per cui oggi voglio discutere con voi questo tema. Ciò che per Kant resta dopo che egli ha cancellato anche ogni contenuto sensibile dell'interiorità, e cioè dopo l'eliminazione delle esperienze concrete

del soggetto, che sono caratterizzate come temporali, ciò che è dunque il vero sostrato della profondità, ciò in cui si imbatte la riflessione profonda nel senso di questa prescrizione gnoseologica, di questa norma conoscitiva, è qualcosa di completamente astratto: resta quel famoso «io penso» che deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni. L'«io penso» è semplicemente l'unità della coscienza, che consiste nel fatto che tutti i contenuti della coscienza di un determinato soggetto attraverso la loro connessione sono caratterizzati appunto come appartenenti a questo soggetto e a nessun'altro; inoltre, poiché senza questa unità non è affatto possibile pensare a una conoscenza, l'«io penso» assicura l'astratta unità della ragione, che sta alla base di ogni conoscenza. Questo concetto è cosí astratto, che nel puro io che si serba è quasi scomparsa la sua propria qualità di io, o, come dice Schelling, la sua egoità. Si potrebbe dire che questo io non ha proprio piú nulla a che fare con l'io; poiché nel momento in cui io gli do il pieno senso della parola «io», e cioè lo riferisco al soggetto vivente (e formalmente esso è stato ancora caratterizzato come tale), Kant dovrebbe alzare l'indice e dire: Alt! Se qui tu tiri dentro te stesso come un io determinato, allora l'io non è già piú puro, ma è un io determinato nello spazio e nel tempo; ha già un contenuto particolare, poiché una siffatta identità che si conserva nel tempo non può essere affatto pensata senza una connessione di esperienze psicologiche che hanno luogo nel tempo. Se dunque vi ho detto che se il concetto della profondità consiste in un puro raccoglimento in sé diventa del tutto vuoto e infine privo di qualsiasi contenuto, posso testimoniare direttamente tale affermazione con questo luogo decisivo della speculazione filosofica; proprio nel punto in cui la filosofia kantiana nei confronti di tutto ciò che esiste avanza la pretesa di tale profondità nel modo piú energico e coerente, diventa, per necessità interna, vuota, nel senso e nella misura indicati da Schopenhauer: se ci caliamo nel nostro io per impadronircene con la contemplazione, cadiamo in un abisso infinito, e non troviamo assolutamente nulla a cui potremmo appigliarci, in modo che questa forma di profondità apparirebbe come un gio-

co di specchi, o, se volessimo esprimerci in termini metafisici, addirittura come la cattiva infinità, come l'inferno. Proprio questa è anche stata, di fatto, una delle obiezioni di Hegel, su cui si basa tutta la sua argomentazione secondo cui la profondità non deve essere cercata in quel puro autosprofondamento, ma nella mediazione di interno ed esterno. Il vero risultato di quello sprofondarsi in sé è che da un lato alla filosofia rimane solo un principio interamente astratto e vuoto, appunto quell'unità del pensiero, mentre d'altro lato l'io vivo e reale appare come un puro fatto dell'esperienza, che non reca piú alcun contributo alla determinazione dei veri problemi su cui è imperniato il pensiero filosofico. Questo vuoto mi sembra il piú forte argomento contro la tesi secondo cui nella ricerca della profondità si deve prescindere dall'essere specifico, individuale, determinato nello spazio e nel tempo, dalla particolarità. La profondità mi pare possibile solo a condizione di non accontentarsi semplicemente di questa via dello sprofondamento in sé o della contemplazione (da questo punto di vista Kant rientra nella tradizione in fondo teologica della contemplazione), e di riflettere su questo stesso orientamento filosofico. Dobbiamo renderci conto del fatto che la profondità consiste nella relazione fra i poli della conoscenza, che Kant ha separato, credendo di dover svalutare, in ultima analisi, l'uno e l'altro, il primo come organo dell'assoluto e il secondo in quanto caduco ed effimero. Ma non posso rinunciare ad aggiungere che lo sviluppo della psicologia contemporanea, nella misura in cui ha veramente valore teoretico (dove penso alla psicologia freudiana), porta a un risultato straordinariamente simile a questo. Anche se la psicologia di Freud si riferisce esclusivamente alla sfera della persona empirica, e anzi, in quanto psicologia pulsionale, è addirittura l'opposto della dottrina del soggetto puro, trascendentale di Kant, approda a una conclusione del tutto simile a quella a cui siete arrivati, se avete seguito la mia argomentazione, nell'analisi del cosiddetto soggetto trascendentale, e cioè di quei momenti soggettivi che hanno meno a che fare col soggetto concreto. Anche la psicologia freudiana ha un determinato concetto di profondità; esso viene

identificato con le inconsce modificazioni pulsionali che stanno alla base della nostra vita psichica empirica, mentre le sue manifestazioni esterne sono dei derivati e in larga misura persino delle falsificazioni della realtà pulsionale sottostante. Per motivi che Freud ha dedotto in modo molto geniale e stringente noi razionalizziamo, e cioè riusciamo a evitare la realizzazione di quelle pulsioni inconsce, originarie, mediante la rimozione e tutti i possibili meccanismi. Nella misura in cui la psicoanalisi si è considerata come una disciplina terapeutica dell'anima, ha avuto il programma di risalire a queste motivazioni inconsce e di emancipare sempre piú, nei loro confronti, ciò che in un senso psicologicamente stretto si chiama l'io, e cioè l'io cosciente, che controlla la realtà, empiricamente dispiegato. Ma a questo punto si osserva qualcosa di molto singolare. Lo stesso Freud ha già detto esplicitamente che questo inconscio in cui ci imbattiamo è indifferenziato, privo di plasticità, astorico, e a rigore non si può affatto dire che sia ben distinto secondo i singoli individui; infine è arrivato alla conclusione che quanto piú liberiamo quell'inconscio dagli strati superficiali che lo ricoprono, tanto meno esso appartiene alla nostra esistenza individuale, tanto meno ha carattere ontogenetico, tanto piú appare di natura filogenetica. Da questa teoria, che in Freud è pienamente sviluppata, Jung ha poi tratto la dottrina del cosiddetto inconscio collettivo. Nei confronti della teoria freudiana essa non ha scoperto proprio nulla di nuovo, e in questo senso non rappresenta affatto quel trionfo contro Freud che Jung ha preteso; tuttavia si basa sull'errore per cui in questa psicologia viene perso di vista il rapporto dialettico fra il principio di individuazione e quell'universalità psicologica.

Ogni psicoanalista vi confesserà lamentosamente che le asserzioni psicogenetiche sono di una monotonia terribile, non appena si entra nella sfera dell'inconscio, poiché qui tutto è veramente arcaico e primitivo. Ma se questo è esatto, e se davvero domina quella che potremmo chiamare l'astratta identità dell'inconscio, se dunque al polo concreto della coscienza individuale in fondo non si trova altro che la libido amorfa, non specificata, allora in questo

polo concreto si rivela proprio la stessa astrattezza della determinazione della soggettività che è già risultata al polo opposto, trascendentale – e cioè nel principio costitutivo di una coscienza in generale. E cosí anche qui la profondità intesa come tentativo di scavare via sempre piú strati e di arrivare al primo principio non produce già un aumento della conoscenza, cognizioni piú ricche, insomma, non rappresenta affatto un approfondimento del sapere, ma piuttosto un impoverimento. Potete dire: si tratta di una sorta di «memento mori» metafisico, e cioè viene in luce come non sia il caso di menare gran vanto dell'io, come dice Kant. Si potrebbe addirittura dire che Freud ha fatto propria questa massima kantiana, in quanto ha mostrato che nonostante tutta la nostra magnificenza e tutta la differenziazione della nostra soggettività noi manteniamo in vita noi stessi e tutta la baracca con un paio di determinazioni relativamente povere. Con questo non vorrei contestare affatto la validità di quelle riduzioni, ma ciò che costituisce propriamente la nostra vita, quella sorta di ricchezza che è compito della filosofia indagare e interpretare, se la filosofia deve interpretare qualcosa, non è questo; poiché questa primitività biliare che allora si incontra ha un momento che ci dice quanto poco siamo, ma infine su di noi in quanto uomini e sulla nostra società concreta e quindi sull'oggetto della conoscenza come oggetto della profondità dice pressappoco quanto le indicazioni di un annuncio matrimoniale – che una persona ama la natura e i bambini e che ha un carattere ineccepibile – possono dire sulla persona in questione, ammesso che queste affermazioni siano vere. Non che io creda che quella specie di riduzione operata nella psicologia pulsionale non sia qualcosa di assai necessario, e che non costituisca un momento indispensabile per la determinazione del concetto dell'uomo. Ma il pieno concetto dell'uomo si ritrova certamente in ciò che si fa su questa base sempre identica, astratta e alquanto povera. Sono anche convinto che l'opera di Proust, che, come ci insegnano gli psicologi, si occupa essenzialmente della psicologia dell'io e non di quella dell'inconscio, in ultima analisi si avvicini al concetto filosofico di profondità piú del

concetto della profondità della psicologia nel senso della regressione a ciò che è l'origine di tutto. Ciò che in noi come soggetti è la profondità, ciò per cui noi diventiamo veramente uomini in senso enfatico, è appunto ciò che si solleva al di sopra di quella perenne identità astratta e mitica, ciò che ne nasce, che ne deriva, e non la stessa identità immediatamente presa. Forse la massima di Nietzsche che è pura immaginazione supporre che il divenuto non possa essere la verità non è piú vera in nessun altro contesto che appunto qui, dove la verità come sostanza della vita e tutto ciò che di essa si tratta di scandagliare deve essere cercata proprio e soltanto nel divenire e nel divenuto. A questo proposito vorrei mettervi in guardia contro il concetto di psicologia del profondo, che da noi in Germania ha soppiantato quello di psicoanalisi in una maniera assai problematica. Infatti questo concetto non lascia piú riconoscere affatto ciò che è almeno implicito nell'espressione «psicoanalisi», e cioè quel memento, appunto, della povertà a cui si approda se si risale agli elementi, ma identifica direttamente con la profondità filosofica questo concetto di profondità che io ritengo falso e ambiguo. Lo contamina con tutti i possibili concetti che appartengono a una sfera completamente diversa, e in questo modo – questo è il vero significato dell'orribile espressione «psicologia del profondo» – priva la psicoanalisi dell'acutezza, del salutare dolore che è insito in quella riduzione. Mentre il suo vero senso è quello di una critica alla sovrastruttura, all'ideologia dell'io, tale concetto la riduce a qualcosa di inoffensivo; laddove io penserei che la psicoanalisi è tanto piú profonda, quanto piú rinuncia all'illusione di una profondità metafisica all'origine del soggetto.

Non vorrei, a questo punto, svilupparvi positivamente il concetto di profondità che dovrebbe essere contrapposto a tutte queste sue false interpretazioni, come mi ero bensí proposto. Lo chiamerei il concetto della profondità speculativa, intorno a cui si cristallizzano tutti questi momenti che vi ho indicato, in quanto essa riflette su questi stessi momenti, invece di scavare sempre piú giú, per avidità del primo principio, e cosí facendo perdere sempre

piú ciò che propriamente vuole ottenere. Secondo il concetto speculativo della profondità bisogna ubbidire alla necessità del pensiero anche contro i fatti, e cioè continuare a pensare anche quando il pensiero non può essere immediatamente confermato dall'accertamento di uno stato di fatto indiscutibile e invulnerabile. Cosí Kant è giunto a costruire l'unità dell'appercezione o l'immaginazione originaria perché ha cercato le condizioni senza le quali non è possibile la conoscenza; ma a questi stessi momenti ha attribuito una certa forma di esistenza, non però un'esistenza empirica, perché questa sarebbe stata psicologia. Vale a dire che se giungo speculativamente a una costruzione come quella di Kant, essa deve comprendere anche il momento della sua dissoluzione; devo allora ammettere che se nei soggetti reali non le corrisponde proprio nulla, essa è allora un concetto di emergenza o piuttosto un concetto aporetico, come ho chiamato questo tipo di pensiero. Per concludere accennerò un momento a questo punto, in modo leggermente dogmatico e, temo, un po' oscuro. Mi sembra che oggi il vero criterio della profondità in filosofia sia che essa svolga coerentemente il pensiero fin dove è possibile, tanto da arrivare, alla fine, al punto da mettere in discussione lo stesso concetto della coerenza assoluta. A questo punto essa non ubbidisce piú al principio d'identità incondizionatamente; poiché il pensiero coerente e il pensiero secondo identità sono fondati l'uno nell'altro nel modo piú profondo, giacché pensare secondo identità significa sviluppare tutto da un principio in una connessione necessaria e senza lacune, e proprio questo sviluppo perfetto a partire da un principio non è altro che l'ideale logico della coerenza. L'ideale metafisico dell'identità, e cioè della riduzione di tutto ciò che è allo stesso principio dello spirito, è connesso con questo nel modo piú stretto. Se porto questo pensiero conseguente tanto avanti da convincerlo della sua insensatezza, in quanto mostro come il concetto dell'assolutamente primo sia un concetto assolutamente vuoto, arrivo allora a cercare la struttura della verità e la struttura dello scopo della filosofia in qualcosa di diverso da questa coerenza, e cioè non nella riduzione a un principio ultimo, ma nella

reciproca mediazione, nell'interpenetrazione reciproca dei momenti, nel processo. La dialettica non è altro – lo ripeto ancora una volta – che questa svolta autocritica per cui il pensiero conseguente che è stata la filosofia si volge contro se stesso e contro la pura coerenza. Ma la misura di questa critica è la resistenza che il pensiero incontra in quanto realizza il puro principio d'identità, e, vorrei dire, la resistenza che esso sente in se stesso contro questo sviluppo liscio, senza difficoltà e automatizzato del principio d'identità; poiché nella sua piú profonda natura questo principio d'identità non è altro che l'assoluta pretesa di dominio sulla natura interna ed esterna all'uomo.

17 luglio 1962.

16.

Le lezioni che ho dedicato al concetto di profondità sono in realtà degli excursus sulle implicazioni del concetto di saggezza, di cui vorrei riprendere ancora una volta il tema. Vi prego di sforzarvi di rendervi conto di ciò che è implicito in un concetto, di ciò che esso significa. Questo sforzo è utilissimo come addestramento alla filosofia, o comunque a una determinata specie di filosofia. Se di fronte a un concetto si cerca davvero di essere interamente arrendevoli – se cosí posso dire –, e cioè di non manipolare in alcun modo il concetto, di non forzarlo, ma di abbandonarsi al contenuto intrinseco del concetto, si può fare allora una scoperta che mi pare decisiva per distinguere la filosofia dall'esercizio delle scienze particolari, per esempio della giurisprudenza. Il rapporto della filosofia con i concetti non consiste in primo luogo nel fatto che essa stabilisca e definisca questi concetti, ma nel fatto che essa cerca sempre di rendere ragione di ciò che i concetti dicono obiettivamente di per se stessi. Se poi questo sia possibile in assoluto, non posso né intendo deciderlo fin d'ora; poiché il tentativo di abbandonarci a tale concetto esige sempre la nostra propria attività, la nostra spontaneità, che quindi dà la sua impronta allo stesso concetto. In ogni modo, per capire come la filosofia debba in genere comportarsi nei confronti delle formazioni linguistiche, questo tentativo, di dare una pura descrizione di significati, è molto utile, se non altro come un passo in tale direzione. Dove è del tutto indifferente che ci si limiti a questo, come hanno fatto e insegnato certi filosofi, o che invece si arrivi alla conclusione che occorre

andare oltre questo comportamento verso i concetti. Io ve ne do il modello, per mettervi in grado di fare lo stesso con altri concetti e quindi di capire da soli, in una maniera semplicissima, quale atteggiamento deve tenere la filosofia verso i concetti, poiché a rigore posso spiegarvi il significato del concetto di filosofia solo filosofando. Vi regolerete su una cosa, senza volerla stabilire o definire voi stessi. Se cercate di assumere questo atteggiamento descrittivo nei confronti del concetto di saggezza, vi renderete conto come la saggezza, prescindendo da esigenze come quella della profondità, faccia sempre e nello stesso modo riferimento all'idea di una vita giusta. Ciò da un lato significa che si tende ad attribuire la saggezza a persone a cui non si attribuiscono particolari capacità intellettuali, ma i cui contenuti di coscienza sono in rapporto con una determinata idea della giusta vita; d'altro lato, non si parlerebbe di saggezza (e io parlo soltanto di fenomeni linguistici), se si trattasse solo – ad esempio – di un'intelligenza di tipo formale, di pensiero metodico, in cui non è contenuta questa relazione con la vita giusta o con la possibilità di una vita giusta. Detto in termini semplicissimi, il concetto arcaico di filosofia era quello di un sapere in cui la coscienza teoretica e quella pratica non erano ancora state separate. Se il concetto di saggezza è diventato problematico, ciò è connesso col fatto che questa unità di meditazione teoretica e riferimento a una giusta vita è venuta meno, ed è venuta meno necessariamente, e non soltanto per colpa dei filosofi o di altri soggetti, anche se questi non sono certamente senza colpa, se hanno perso sempre piú di vista ogni possibile riferimento siffatto. Saggezza sarebbe la coscienza non separata dalla vita. Questa coscienza avrebbe in primo luogo un rapporto immediato con le esperienze della vita, accumulerebbe queste esperienze, ne tirerebbe le somme, e tuttavia si abbandonerebbe all'immediatezza. Non c'è bisogno di addentrarsi in riflessioni storico-sociali troppo profonde, per vedere come questa immediatezza, ammesso che sia mai esistita, abbia cominciato ad allentarsi fin da uno stadio remoto; nella storia greca esso potrebbe coincidere con lo sviluppo delle città commerciali, e cioè di società urbane

orientate verso il commercio e lo scambio. L'immediatezza che è forse pensabile per lo stadio iniziale si è alterata attraverso mediazioni sempre piú ampie; una vita la cui esperienza immediata potesse consentire di diventare saggi ha cessato propriamente di esistere. In connessione con questo fatto è avvenuta la separazione da questa esperienza immediata di quei campi che oggi chiamiamo specificamente filosofici. In questo modo proprio la filosofia, che in quanto saggezza è intesa alla totalità della vita, è giunta fin dall'inizio ad una certa contraddizione con l'organizzazione della vita secondo il criterio della divisione del lavoro, e a sua volta è soggiaciuta a questo criterio diventando un ramo, una specializzazione, volente o nolente. In tal modo – ed è una situazione peculiare su cui si deve riflettere – la filosofia si è lasciata sfuggire in una misura sempre maggiore quei problemi di una giusta vita che in quanto tali furono i suoi primi e originari, e che alla fine continuano solo a vegetare ai suoi confini, per esempio nei cosiddetti moralisti del XVII secolo. D'altro lato, la filosofia è giunta al suo proprio concetto, e cioè all'elaborazione di grandi connessioni totali che permettono di riflettere sul tutto, solo in seguito a questa separazione. Essa si delinea già con Platone, ed è poi completamente esplicita e decisa in Aristotele, per caratterizzare la cui filosofia vi indicherò due momenti. Egli ha sviluppato l'idea di un organon separato, e cioè una dottrina del pensiero esatto, che deve essere indipendente dal contenuto pensato, e quindi anche da quella immediatezza del rapporto con la vita, anche se poi nell'etica e nella politica di Aristotele questo stesso rapporto ricompare – come accade del resto per la maggior parte dei filosofi significativi. Ma il lavoro che la filosofia si prefigge è ora quello di riflettere sul proprio materiale, e cioè sul pensiero, sui concetti, sui sillogismi, sui falsi ragionamenti, e anche sulle categorie fondamentali e sulle strutture fondamentali che per il loro carattere ontologico presiederebbero alla vita e alle sue esigenze. Questa svolta si è realizzata per la prima volta in modo radicale con Aristotele, ed è diventata in certo modo normativa per tutta la tradizione filosofica; ma si riflette anche nello stesso contenuto della

filosofia di Aristotele, precisamente nella tesi che la virtú suprema è propriamente il puro pensiero, e che il pensiero trova in se stesso il suo compimento. Egli affermò che le virtú dianoetiche sono quelle piú alte, e che lo scopo supremo che gli uomini possano realizzare nella vita è di essere filosofi. Un'idea analoga si ritrova già in Platone, solo in un singolare e, ritengo, dispotico rapporto di unione con la prassi, poiché secondo lui la filosofia, parimenti intesa come lo stadio piú alto della coscienza o della vita, deve essere direttamente incaricata di organizzare la vita, secondo la famosa concezione dei filosofi-re esposta nella *Repubblica*. Quest'idea ha poi dominato tutta la storia della filosofia. Se provate a riflettere sulla risposta che dareste se vi si svegliasse di notte e vi si chiedesse: «Che cos'è un filosofo?», oppure se aveste dimenticato tutto quello che avete già sentito intorno alla filosofia in queste lezioni, ebbene, probabilmente direste qualcosa di simile. Soprattutto è sopravvissuta l'idea che è poi diventata esplicita nello stoicismo, secondo cui il filosofo deve essere quanto piú possibile libero dagli affetti, e cioè dalle passioni, e anche dagli interessi immediati. Nell'età moderna questa teoria ha trovato addirittura la sua apoteosi nel sistema di Spinoza, ma in ultima analisi riecheggia ancora nell'etica kantiana, che è dominata esclusivamente dalla legge morale e cioè dalla ragione, e quindi deve essere separata radicalmente dalla simpatia, ad esempio, o dalla compassione. Quest'idea ha dominato l'intera storia della filosofia, e, ciò che è forse ancora piú importante, l'immagine tradizionale del filosofo come saggio; essa è connessa nel modo piú stretto col fatto che nel suo tentativo di realizzare il proprio concetto la filosofia ha fatto di necessità virtú, e cioè ha voluto sublimare proprio quella soggezione al principio della divisione del lavoro, quella scientifizzazione di ciò che per sua natura non voleva essere scienza, che le è stata imposta da tutto lo sviluppo dello spirito e della società. Poiché a partire da un determinato stadio è stata privata della prospettiva della sua realizzazione, ha fatto di se stessa la propria realizzazione, il proprio oggetto. Questo motivo risalta con molta evidenza anche in Hegel, nell'ultima fase della sua filosofia

(nella *Fenomenologia* la situazione era ancora diversa), dove la sfera della filosofia viene propriamente identificata con la realizzazione dell'assoluto, dove in ultima analisi la stessa filosofia, e cioè il diventare-soggetto del concetto, è il grado piú alto che l'assoluto possa raggiungere. Una volta che abbiate preso chiaramente coscienza di questo meccanismo, non prenderete piú per buono senza discutere il cliché e pregiudizio secondo cui la contemplazione spassionata e disinteressata sarebbe la stessa determinazione della filosofia. Del resto, a partire dal momento in cui la filosofia si è esplicitamente identificata con la scienza, come accade in Kant e in Fichte, il disinteresse è anche stato continuamente contraddetto. In Fichte ciò si esprime nella dottrina del primato della ragion pratica, in Kierkegaard l'attacco da lui condotto contro la filosofia da un certo punto di vista è stato un attacco contro quella radicale scissione della filosofia da ogni idea di una sua possibile realizzazione; la contestazione piú forte è stata quella di Nietzsche, che ha addirittura spiegato il meccanismo dell'autoposizione della filosofia e del culto dello spirito come realtà somma che le è connesso come una formazione reattiva, deducendolo dal risentimento di coloro che sono troppo deboli per la vita o che non partecipano della vita.

Nei suoi due aspetti questa tematica domina implicitamente tutta la storia della filosofia. Poiché non è che la filosofia, nel suo sviluppo a scienza particolare, o a ramo, secondo l'espressione spregiativa da me usata, avrebbe potuto semplicemente liberarsi dell'idea della giusta vita; questa idea le è stata tradizionalmente associata, ed essa ha sempre di nuovo creduto che la stessa meditazione teoretica le consentisse infine di raggiungere il punto in cui dalla teoria sarebbero derivate indicazioni per una vita giusta. Soprattutto si può dire che l'immane sforzo di Kant ha avuto proprio questo senso. Ma si è verificato un cambiamento radicale. Al posto dell'ingenua certezza con cui si attendeva che la filosofia desse indicazioni per una vita giusta, è subentrato il problema se essa lo possa; la filosofia ha cioè dovuto riflettere su se stessa e sul proprio rapporto con la prassi. Questo problema della sua

possibile relazione con la prassi è tematico a partire da Kant. Se non si pensa solo alla teoria della conoscenza, ma al sistema nel suo complesso, si vede che è stato proprio e soltanto il rapporto fra ragione teoretica e pratica a determinare la forma sistematica della sua filosofia, che egli ha ripristinato in modo insieme ingegnoso e artificioso e forzato (non posso fare a meno di dirlo). Il problema è se il concetto della vita giusta, che è stato tramandato alla filosofia e a cui essa deve attenersi, se non vuole diventare un puro gioco con se stessa, sia ancora pensabile, almeno nella sua vecchia forma. Nel piccolo libro che è stato recentemente ristampato [1] mi sono espresso in modo meno cauto e riservato di quanto vorrei fare qui, dove ho l'impressione che prendiate per buono, alla lettera, tutto quello che dico, e dove non vorrei imporvi certe speculazioni e stravaganze del concetto. Direi che all'interno di una vita organizzata nel suo complesso in modo che, dato l'irretimento oggettivo che diventa sempre piú perspicuo, la possibilità di una vita giusta non appare piú veramente perseguibile, il vecchio concetto della filosofia come guida per la vita giusta, o beata, come si dice nel relativo scritto di Fichte, non è piú senz'altro possibile. Su questo punto sono d'accordo con un pensatore da cui sono molto diverso per la formazione e la biografia spirituale, con Arnold Gehlen, che in questo momento si occupa del problema se e in che misura le cosiddette idee morali, e cioè le idee della colpa, dell'innocenza, dell'autonomia, possano ancora avere un senso nell'organizzazione complessiva della vita in cui siamo oggi compresi. È una problematica difficile ed estremamente complessa. La filosofia non può fare a meno di riflettere sul rapporto di teoria e prassi, se non vuole davvero sacrificare anche l'ultima briciola di quell'ideale della saggezza che ha ricevuto in eredità. Una filosofia che sfugga questa riflessione e si accontenti o di pure indicazioni gnoseologiche o di altrettanto astratte e vuote considerazioni su categorie ontologiche senza conseguenza, si rende colpevole nei vostri confronti; e questa colpa non è certo l'ul-

[1] ADORNO, *Minima Moralia* cit.

timo motivo del disinteresse per la filosofia da cui oggi bisogna partire e che si deve prendere molto sul serio, se si vuole che il proprio pensiero filosofico abbia ancora qualche probabilità di non diventare interamente vano. Vorrei ripetere ancora una volta, da un altro punto di vista, ciò che vi ho detto con riguardo all'intera problematica del cosiddetto senso o della cosiddetta positività; pretendo molto da voi da un punto di vista umano o morale, ma non posso fare altrimenti. Ciò fa parte delle difficoltà che comporta la decisione di occuparsi seriamente di filosofia. Poiché non credo che si possa pretendere dal pensiero un passaporto, anche nel senso che si esiga che esso dia indicazioni per una vita giusta in condizioni in cui ciò non è possibile; e neanche credo che si possa pretendere dalla filosofia che gli insegnamenti o le esperienze che ci offre si accordino con le coazioni, con le necessità che si incontrano nella propria esistenza. Sto pensando a qualcosa di molto concreto. Nei semestri passati mi è stato detto piú volte, e proprio da studenti molto seri, responsabili e dotati: Se quello che ci racconti è vero, se le cose sono veramente come ce le presenti, come potremmo ancora guadagnarci da vivere con la nostra professione? Tu ce ne fai venire il disgusto, per cosí dire, giacché ci mostri come tutto sia segnato e in certo modo falsificato da un contesto di accecamento obiettivo. D'altra parte, *primum vivere deinde philosophari*: anzitutto bisogna vivere, mentre secondo le riflessioni che ci esponi e che si riferiscono all'organizzazione complessiva della realtà noi potremmo guadagnarci da vivere sempre e soltanto in mala fede, in cattiva coscienza. Tu ci spingi ad una sorta di schizofrenia intellettuale – mi è stato detto letteralmente. Da un lato dovremmo avere una coscienza secondo cui procedere nella nostra professione, e d'altro lato una coscienza filosofica, sebbene esse si contraddicano addirittura reciprocamente. A questo proposito posso dirvi solo questo: Sí, è cosí, è precisamente cosí; e una filosofia che solo per eludere questa difficoltà si offrisse di dirvi, in tono conciliante, come si può vivere in modo giusto, sarebbe talmente legata, a priori, a finalità esteriori ed eteronome, che mancherebbe il suo concetto. A coloro che

soffrono di questa scissione non si può dire, col vuoto pathos di un professore di filosofia che parla della morale in modo cosí apodittico solo perché non crede sul serio che qualcuno segua i suoi insegnamenti: Comunque sia non importa, qui tu entri nel regno delle idee eterne, e quindi la questione come ciò sia compatibile col tuo lavoro in un ufficio di propaganda non tocca minimamente né te né me. Chi non è capace di sopportare la contraddizione non deve mettere le mani sulla filosofia. Se una volta Freud ha detto che la psicoanalisi fa male e propriamente è una specie di operazione, cosí io direi che anche la filosofia, se è ancora all'altezza del suo concetto e non è degenerata a pura chiacchiera, fa male in una maniera del tutto analoga, e quindi non ha alcun diritto di imporre a qualcuno i dolori che appunto procura. È vero che la filosofia riflette anche su tutti questi problemi, come quello della possibilità della giusta vita o quello del rapporto dei ruoli a cui siamo condannati dalla realtà sociale con le nostre piú vere convinzioni o quello del passaggio della cosiddetta etica come teoria della prassi a una teoria della giusta organizzazione della stessa umanità. Non vorrei che queste mie lezioni fossero una specie di discorso di propaganda per la filosofia, questa difficoltà vale per me esattamente come per ciascuno di voi, poiché anch'io sono costretto ogni giorno a un'infinità di lavori e di decisioni di cui so che in fondo non sono compatibili con il concetto di filosofia che sostengo e con la teoria. Ma penso che se si riflette su queste cose, invece di accettarle ingenuamente, ciò ha qualcosa di liberatorio, che agisce appunto contro quella cosiddetta schizofrenia sociale; mentre mi pare che al suo servizio stiano assai piú coloro che credono nel concetto del ruolo sociale, che non pensano piú che l'anima che nella vita non ha goduto dei suoi sacri diritti non riposa in pace neanche nell'Orco, ma al contrario persuadono addirittura gli uomini a sistemarsi a loro agio in questa situazione di mancanza. Se si guardano in faccia queste cose, invece di separare le sfere l'una dall'altra, o addirittura rinunciare al pensiero, al solo scopo di non pensare nulla che dimostri la precarietà della propria esistenza, in ultima analisi si viene anche a capo di

questa antinomia che ci è necessariamente imposta, e da cui nel mondo in cui viviamo non possiamo uscire, meglio che se l'accettiamo, semplicemente. Non vorrei sopravvalutare la prassi che ciascuno di noi è in grado di dominare nella macchina infernale in cui tutti noi siamo inseriti; e tuttavia se si conducono le riflessioni a cui ho accennato può forse accadere che nella propria prassi cambi qualcosa. Non è molto, non è neanche qualcosa di decisivo; ma forse la differenza nel proprio comportamento professionale e in quello che si chiama il proprio ruolo che ne risulta è almeno sufficiente perché i rapporti diventino perspicui e noi non ci adattiamo completamente a questa frattura. Fra la nostra determinazione umana, e cioè fra ciò che non è uno spleen o un compito particolare e settoriale della filosofia, ma è imposto alla filosofia dalla cosa stessa come suo compito necessario, e la falsa vita a cui siamo condannati esiste una frattura; questa differenza consiste nel fatto che noi riflettiamo o meno su di essa. Alla filosofia o anche alla teoria della società è attribuita la colpa di rendere la vita insopportabile e sempre piú pesante, di prendere qualcosa agli uomini, come si dice cosí bene, appena possibile, laddove si tratterebbe invece di dare loro qualcosa, per esempio la gioia del lavoro. Quelli che dicono questo non tengono conto del fatto che la contraddizione obiettiva che ho indicato è molto piú dolorosa, probabilmente (e ciò sarebbe anche in perfetto accordo con quello che ci dice la psicologia), se non ne prendiamo coscienza ed essa ci assale allora come qualcosa di cieco, quasi di mitico, come un destino, un fato, che se invece la comprendiamo e in tal modo ci solleviamo al di sopra di essa almeno nella riflessione, come si sarebbe detto nel linguaggio dell'idealismo tedesco. Non posso assolutamente acconsentire alla tesi che quanto piú aumenta la coscienza tanto piú aumenta il dolore, e credo che anche voi fareste male se l'assumeste come criterio di orientamento. Detto tra parentesi, probabilmente il grande motivo filosofico della critica dell'utopia astratta, che è iniziato con Hegel e che ha trovato la sua espressione estrema nello sviluppo dell'opera di Marx, dal punto di vista dal quale stiamo ora parlando è esso stesso uno sfor-

zo di esprimere nel concetto l'impossibilità di una vita giusta nella falsa. La filosofia ha colpito con una specie di tabú il concetto di una vita giusta, solo perché – nel suo profondo consapevole del fatto che la vita in cui viviamo è falsa – non vuole cadere nell'illusione che ciò che si fa qui e ora, o che un soggetto isolato si immagina sia la vita giusta, lo sia anche nella realtà. In questo divieto di proporre direttamente il piano di una vita giusta quelle teorie rendono onore al suo stesso concetto, in quanto il pensiero rinuncia a dipingere e descrivere immediatamente la vita giusta come tale. La filosofia che era conscia della sua serietà, e cioè del peso dell'esistente e del suo cieco potere nei confronti del pensiero, ha sempre rinunciato a queste descrizioni, che, in genere, sono state lasciate a coloro che avevano tanta familiarità con l'ideale solo perché – consentitemi di esprimere questo concetto dal suo lato soggettivo – nel loro intimo non lo volevano affatto realizzare.

Il concetto di saggezza di cui abbiamo parlato prima presuppone l'esperienza in un senso enfatico. Avremo ancora molto da parlare del concetto di esperienza, in connessione con l'empirismo. Qui per esperienza intendo una vita che scorre continua e in sé conclusa, che è a se stessa perfettamente naturale e in certo modo dotata di senso, o che in ogni caso appare tale. Lascio aperta la questione se ci sia mai stata una siffatta esperienza, tale vita continua, se questo concetto non sia a sua volta un ideale, in un'epoca in cui, soprattutto a causa dei processi tecnici, il concetto di esperienza come continuità dell'esistenza si è dissolto, e in cui un'esperienza in questo senso forte non esiste piú. Oggi il concetto di un uomo esperto non ha piú il peso che aveva ad esempio quando si parlava di un vecchio artigiano esperto o di un vecchio ed esperto accordatore di pianoforti. In ogni caso questo concetto di esperienza si è eroso in misura eminente, e quindi il saggio tende ora a degenerare nel ciarlatano, nel guru, che con aria di mistero raccoglie intorno a sé una setta e con formule magiche accoglie gli assetati in un tempio sacro nella cui piú intima cella non si trova praticamente nulla. Ciò appartiene al concetto di esoterismo ciarlatanesco, se

non addirittura ad ogni forma di esoterismo, e quindi il concetto di saggezza oggi pare che non regga assolutamente piú.

Ciò che vi ho esposto con tutti questi concetti in realtà è già lo sviluppo della fenomenologia di un concetto, e cioè dello stesso concetto di filosofia; e mentre ho cercato di mostrarvi da molti punti di vista che cos'è la filosofia, nello stesso tempo ho anche voluto farvi vedere la possibilità dello stesso comportamento filosofico, almeno in rapporto a questo concetto.

19 luglio 1962.

17.

Questa fenomenologia del concetto è una descrizione delle sue diverse manifestazioni, pressappoco nello stesso senso in cui al tempo in cui fioriva la fenomenologia e soprattutto la fenomenologia cosiddetta materiale, ad esempio quella di Hedwig Conrad-Martius e di Max Scheler, sono state appunto sviluppate tali fenomenologie. Spero di avervi costruito un modello, ancorché frammentario, di tale analisi di un concetto. Però non solo tale modello, è vero; poiché quello che ho fatto io si distingue per un punto molto essenziale dalla fenomenologia in un senso paragonabile a quello di Scheler o di Husserl. La differenza consiste nel fatto che i momenti che ho enucleato nel concetto di filosofia non sono stati da me presentati come fattori atemporali, permanenti, immutabili, ma ho invece cercato di intendere tutti questi momenti come dinamici; come dinamici nel senso che mutano in se stessi storicamente e che è impossibile ancorare la filosofia a uno di essi. Vi ricordo le considerazioni sul concetto di profondità o quelle sul concetto dell'esperienza e della saggezza. Vi ho allora mostrato che questi concetti, nella forma tradizionale in cui un tempo avevano costituito il concetto di filosofia in genere, hanno perduto la loro validità a causa della totalità in cui oggi viviamo. A ciò potreste obiettare, con sano buon senso: Se tu sviluppi tutti questi concetti attinenti alla filosofia solo per mostrare che sono concetti effimeri e transitori, allora perché abbiamo dovuto mandar giú questa zuppa? Perché ci siamo trattenuti tanto a lungo con questi concetti? Credo che questa domanda tocchi veramente la cosa decisiva che

ho da dirvi sulla teoria del concetto filosofico, quale è richiesto per un'introduzione alla terminologia filosofica. Poiché la dinamicità di questi concetti che vi ho sviluppato non deve essere intesa nel senso che essi semplicemente scompaiano. Vengono conservati in una certa maniera, ma nello stesso tempo cambia la loro struttura interna. Tutti avrete certamente udito la celebre formula hegeliana della «Aufhebung» e la locuzione ripetuta fino alla nausea che in Hegel l'*Aufhebung* ha un doppio significato, cioè quello di eliminazione o soppressione da un lato, e d'altro lato quello di un conservare, per cui ciò che è negato viene mantenuto nella nuova qualità che ne scaturisce attraverso la negazione. Se la mia osservazione non mi inganna, in genere la comprensione astratta di tali riflessioni non è affatto difficile. S'intende: nella dialettica è cosí, cosí deve essere. Ma proprio con riguardo a un'introduzione alla filosofia (e non posso concepire un'introduzione alla filosofia altrimenti che come un'introduzione alla dialettica), vorrei dire che è tutt'altro che sufficiente capire il valore di posizione sistematico di una tesi come quella dell'*Aufhebung*, e cioè capire che la filosofia hegeliana si fonda sistematicamente su di essa. La vera comprensione filosofica (quella che credo sia precisamente fedele allo spirito di Hegel) consiste proprio nel fatto che si dà un contenuto a tali tesi o postulati piú o meno formali come quello dell'*Aufheben*, del togliere; che dunque si vede davvero con chiarezza che cosa viene soppresso e conservato, e che cosa accade in questo processo. Lo sviluppo del concetto di filosofia che vi ho presentato potrebbe servirvi come modello di questa soppressione e conservazione filosofica. Potete cosí rendervi conto del modo in cui i concetti sono superati, nella loro forma vecchia, tradizionale non reggono piú, mentre nello stesso tempo si tratta di vedere in che senso e per quale aspetto questi concetti debbano essere conservati. Dobbiamo chiederci che cosa sono diventati e dove sopravvive – per cosí dire – il loro nucleo; ma non si tratta di un nucleo invariabile, che possa essere liberato dal suo involucro e mantenuto di contro alle sue mutevoli forme storiche. Questo stesso nucleo esiste, a rigore, solo in quanto

compare in questi diversi fenomeni, in queste mutevoli configurazioni del concetto, ma non in quanto tale.

Cercherò ora di indicarvi alcuni dei concetti che ho già analizzato criticamente, e di mostrarvi i momenti che sono stati tolti in senso positivo, conservati, insieme anche allo scopo di darvi un'idea ancora piú chiara e concreta di quello che intendo per filosofia. Parliamo anzitutto dell'amore come momento essenziale della filosofia. Anche se quel concetto platonico dell'amore come amore per l'idea non può piú essere conservato tale e quale, per il semplicissimo motivo che l'oggetto di tale amore, l'idea esistente in sé, è diventato problematico, e non si può amare senza qualche cosa che sia amata, di questo momento dell'amore nella filosofia è tuttavia rimasto qualcosa, a cui probabilmente aveva pensato anche Platone, col suo concetto di ἐνθουσιασμός. Non voglio affatto parlare dello stato soggettivo dell'entusiasmo, che per Platone è indispensabile (basterà che pensiate al famoso passo del *Fedro* dove Socrate è afferrato dalla divinità), e senza cui del resto non è affatto possibile l'attività filosofica. Ma anche se si tace il fatto che coloro che sono nella condizione psicologica del concretismo – per non dire del concretinismo – non sono idonei alla filosofia, in questo momento dell'autoelevazione c'è anche un tratto obiettivo, e cioè l'ascesa del pensiero al di sopra dell'immediatezza. Se ci si ferma alla pura immediatezza, se dunque si prendono le cose semplicemente come si presentano, e se esse sono considerate solo come oggetto d'azione, come dicono gli psicologi, e cioè come cose che si possono usare per il dominio della natura o per scopi analoghi, in questo caso si è estranei alla filosofia. L'atteggiamento che ancora oggi sta alla base della filosofia nasce dall'insoddisfazione per il fenomeno, per il mondo quale ci è immediatamente dato. Se volessi usare parole piú solenni di quello che mi è consentito dopo quanto ho appena detto delle idee di Platone, dovrei scegliere una formulazione che ricorda proprio questo platonismo; dovrei dire che si può veramente filosofare solo se si vuole l'assoluto. Questo vale nel duplice senso che si vuole saperlo realizzato e che si vuole conoscerlo – e la volontà di conoscerlo è legata

nel modo piú stretto con quella di realizzarlo. Vi ho accennato all'antico pregiudizio della filosofia contro l'affetto e vi ho mostrato quanto limitata sia, in ogni caso, l'esattezza di questo pregiudizio filosofico contro l'affetto. Ora vorrei spiegare che cosa spero di avervi in tal modo mostrato o quale vantaggio per noi spero di averne tratto. Probabilmente senza affetto, e cioè se il pensiero non è sostenuto da tale volontà, non è affatto possibile intendere veramente un'idea filosofica; solo che nello stesso tempo questo affetto deve diventare intrinsecamente dialettico, in modo che il desiderio non sia direttamente il padre del pensiero; anzi, in genere il desiderio deve proprio privarsi di questa relazione immediata e passare in secondo piano, in quanto si subordini all'idea della verità, ma venga conservato nell'intransigenza con cui si persegue la verità stessa. Con la parola «inesorabilità» tocco un momento che mi appare come l'unico possibile per la forma dell'amore filosofico che oggi è forse pensabile, e cioè la forma della negatività. Oggi non possiamo partire dall'idea platonica o anche dall'idea kantiana o dall'essenza o dall'essere con l'imperturbabilità con cui lo hanno fatto le filosofie tradizionali. Ma se nello stesso tempo dico che deve essere conservato il motivo che questi concetti contengono, allora ritengo che questa esigenza possa essere soddisfatta in un solo modo; poiché certamente il vero non è *index sui*, come si può percepire immediatamente, immediatamente pensare e ulteriormente provare. C'è una massima di Strindberg: «Come potrei amare il bene, se non odiassi il male». È stata formulata nelle *Schwarze Fahnen* piú di cinquant'anni fa, e allora era certamente molto scandalosa; è stata di certo addebitata alla misantropia di Strindberg, e se possibile messa a carico della sua psicopatologia. Ma come in moltissime altre cose, e non solo come artista, anche qui Strindberg è andato straordinariamente piú avanti della coscienza del proprio tempo. Il mondo in cui dobbiamo vivere è diventato realmente cosí; pronuncerò solo la parola «Auschwitz», per ricordarvi che non è praticamente piú possibile pensare a una forma di amore intellettuale, dell'*amor intellectualis* spinoziano diversa dall'odio inesorabile per ciò che nel

nostro mondo è cattivo, è falso, è orribile. Uno dei fenomeni piú terribili della nostra epoca è che quasi tutte quelle frasi in cui uno proclama immediatamente il bene, per esempio l'amore per l'uomo, gli diventano cattive fra le mani e contro la propria volontà, mentre colui che non desiste da quell'inesorabilità proprio per questo si procura la nomea di inumano, di misantropo, di scettico, di distruttore. Che voi impariate a riconoscere questa singolare inversione, questo contesto di accecamento, io lo considero anche come una delle prime richieste che la filosofia vi rivolge, se le vostre intenzioni sono serie e non volete per cosí dire usare la filosofia come uno dei piccoli pezzi di legno che quella vecchia donnetta aveva aggiunto alla catasta di Giovanni Huss. Sono consapevole del fatto che in questo modo pretendo da voi un certo sforzo, ma non posso fare altrimenti.

Quanto al concetto della profondità vi ricordo che essa non si può trovare né nella vuota speculazione su un assoluto né nell'altrettanto vuoto sprofondarsi nel proprio io. Essa è invece passata nella forza della resistenza, dell'opposizione contro il mondo, della pazienza di cui si dà prova quando non si accondiscende all'ideologia, e cioè alla quintessenza di tutta l'apparenza con cui l'ordine del mondo ci tiene oggi prigionieri. In questo modo è anche cambiata la forma del problema dell'essenza e del fenomeno. Il concetto dell'essenza è una propaggine della teologia, secolarizzata nella forma di un concetto metafisico, e nella misura in cui la mentalità contemporanea è positivistica essa contesterà senz'altro questo concetto di essenza – e del resto non solo nell'ala positivistica della filosofia, che considera tale essenza come espressione di retromondo [*Hinterwelt*] e quindi di arretratezza, ma anche (vorrei dirlo a titolo di curiosità) nell'opposta ala ontologica, nel cui sviluppo si è cercato di buttare a mare proprio il concetto di essenza, che avrebbe un carattere generale e astratto, a favore della nuova immediatezza del concetto dell'essere. In genere la storia della filosofia nella sua fase attuale non è propizia a questo concetto di essenza. Ora se si applica al concetto di essenza quanto vi ho detto sulla negatività, e si dice che l'essenza che si tratta di cono-

scere è propriamente l'inessenza, e cioè il disordine, il male[1], subito ci si obietterà: questa essenza o inessenza, propriamente è solo una fisima metafisica che avete ereditato dai vostri antenati hegeliani o di altra specie; ma noi ci atteniamo al dato, ci inseriamo nel dato, senza preoccuparci dell'essenza e dell'inessenza. Ora io ritengo che questo modo di vedere che sembra cosí plausibile e che esercita un'irresistibile attrazione su tutti quelli che vogliono fare la pace col mondo abbia tuttavia, in un punto, un buco, se cosí posso esprimermi. Vorrei almeno nominare questo momento, come indicazione sul modo in cui potete giungere a quel comportamento filosofico che ho cercato di definire come insistenza o come il rifiuto di accontentarsi della facciata. A questo proposito faccio qualcosa di paradossale: cerco, cioè, di fondare la stessa essenza o l'inessenza, quello che intendo quando dico che parlare di questi concetti non è un discorso ozioso, su una specie d'esperienza, e precisamente su un'esperienza che probabilmente tutti voi avete fatto, in una forma o nell'altra, e che ad esempio deve continuamente fare chi fa parte di certi collegi. Quando si tratta di prendere qualche decisione, si crede, come loro membro, di cercare in buona coscienza di capire e fare ciò che è giusto e onesto; ma si deve constatare come per una serie di meccanismi che non hanno assolutamente niente a che fare con le cattive intenzioni soggettive, con la malafede, con la cattiva volontà dei singoli, si realizza proprio ciò che è male. Continuamente fanno carriera i conformisti, coloro che si piegano, che nuotano secondo la corrente, per ragioni superiori, si dice, mentre questo successo è negato a coloro che sono diversi, perché sarebbero cosí pesanti o perché avrebbero altri difetti che vengono loro imputati. In tali situazioni si ha – vorrei dire – l'impressione fulminea di essere inseriti in un ingranaggio che per il suo proprio modo di funzionare tende sempre e senza eccezioni alla negatività, e che è indipendente dalla volontà degli individui, che è qualcosa di obiettivo, proprio come era obiettivo e in larga misura indipendente dalla volontà dei sin-

[1] [*Unwesen*].

goli soggetti il concetto tradizionale di essenza. In un certo senso la coscienza filosofica non consiste in altro che nell'abbandonarsi a questa esperienza e cercare di vedere – per esempio analizzando davvero fino in fondo tali connessioni – fino a quale punto siamo dominati da una potenza interamente oggettiva e astratta che ci sta di fronte. Profondità, ciò che oggi è veramente filosofia, è l'insistenza per cui non ci si lascia distogliere da questa esperienza, ma si tiene strettamente il piccolo lembo dell'essenza o inessenza del mondo che questa esperienza ci porge e si tira questo lembo – se mi permettete l'immagine magica – finché non cade il velo di Maja, per parlare in termini schopenhaueriani. Anche della saggezza si conserva qualcosa, qualcosa che non è semplicemente passato né semplicemente effimero. Se questo stesso concetto è per noi impossibile e se è assurda l'ambizione di essere saggi o di diventarlo, poiché le due cose hanno contemporaneamente qualcosa di ridicolo e di falso, peraltro mi sembra che una sua eredità sia oggi costituita dalla capacità di vedere la complessità. Detto in questi termini cosí generali, ciò suona assai banale; ma in realtà implica un'esigenza a cui oggi pochissimi sanno ancora soddisfare, e cioè l'esigenza di non pensare in bianco e nero, ma ancora meno in grigio, dunque meno che mai nella dimensione di quel compromesso che in realtà sarebbe solo un miscuglio dei due termini. Questo concetto della saggezza che ho identificato con la complessità è connesso assai profondamente con l'inessenza astratta in cui tutti noi siamo immersi. Tutti noi, ciascuno di noi, viviamo in un contesto di colpa universale, che ci è stato prescritto dall'inessenza; appunto questo concetto di colpa universale fa sí che una semplice attribuzione del bene o del male all'uno o all'altro non sia praticamente piú possibile, e, soprattutto, in esso non è piú possibile considerare ingenuamente se stessi come il bene e il giusto e il positivo e invece l'altro, ciò che è distinto da noi o ci è contrario, come il falso, il male, il negativo. Credo che ciò che è rimasto della saggezza sia appunto l'esigenza di prendere veramente coscienza di questo, di comportarsi veramente cosí, però senza lasciar cadere quel momento dell'assoluto; e cioè senza impanta-

narsi in un grigio relativismo o nella melma generale: Ah, dal momento che tutto rientra in questa connessione, è tutto uno schifo, e io stesso sono piú che mai uno schifo. Occorre uno sforzo enorme e un'enorme forza di resistenza, per non soggiacere a questa tentazione, e soprattutto per non menare vanto, d'altro lato, dell'assolutezza del proprio io e della propria posizione; poiché le forze istintuali che sono presenti anche nella vita spirituale, sublimate, e a cui noi sottostiamo anche come esseri coscienti e come filosofi, sono determinate in una tale misura da ciò che Freud ha chiamato narcisismo e che in parole povere si può indicare come vanità, che la tentazione di dare ragione a se stessi e torto agli altri è quasi insuperabile per il pensiero. Riuscire a superare questa tentazione, sarebbe compito specifico della filosofia. Hegel ha indicato lo stesso concetto con la grandiosa formula della libertà per l'oggetto. Probabilmente è ancora rimasto in vita un elemento della saggezza, che però è molto difficile da esprimersi e che è anch'esso connesso con quell'universale contesto di colpa. Si potrebbe quasi dire che la categoria che è venuta fuori dalla saggezza e che si è conservata nel modo piú puro è la categoria dell'afflizione. Avevo accennato al fatto che la trasformazione dei processi lavorativi ha comportato una trasformazione obiettiva del concetto di esperienza, dalla quale non è immune neanche il pensiero piú sublime; poiché mi pare che sia una legge storica valida anche per lo sviluppo dello spirito, quella per cui fondamentali cambiamenti categoriali nelle forme di comportamento con cui la nostra vita viene prodotta e riprodotta si ripercuotono anche sui nostri comportamenti spirituali, e noi non possiamo affatto separare questi da quelli. La sola cosa che si può contrapporre a questa perdita di esperienza che ci minaccia ovunque è – vorrei dire – una determinata forma di stabilità dell'io. A questo scopo occorre anche e soprattutto cercare di concentrarsi, stringersi o integrarsi nella propria coscienza in modo che essa non consista nella sovrapposizione e coesistenza slegata di tutti i possibili strati, senza che si realizzi la sintesi e il confronto dialettico di questi strati fra loro contraddittori, come oggi accade per innumerevoli persone. Credo che

questo sia uno dei fenomeni centrali dell'antropologia dell'epoca presente. Una funzione essenziale della coscienza filosofica è quella di opporsi a questa disgregazione dell'unità della coscienza secondo le innumerevoli situazioni e sfere a cui si appartiene, di resistere anche e soprattutto alla semicultura universale, che è la stessa disintegrazione dell'io che è diventata addirittura sistema. Dove mi rendo anche conto del fatto che ciò non concorda completamente con le riflessioni che vi ho esposto prima, poiché a sua volta l'io non è indipendente dal corso del mondo. È molto difficile predicare – per cosí dire – un io forte in un mondo in cui l'io ha le cose tanto piú facili se non è forte, ma ben flessibile e pieghevole, se è ora in un modo e ora in un altro, se non possiede quella forma di integrazione interna. Anche l'io tende, nella sua propria struttura, a formarsi secondo la linea della minore resistenza. Ma io penso che qui ci sia tuttavia qualcosa che può contrastare a quella tendenza e che costituisce una decisiva condizione soggettiva della filosofia: la capacità di autoriflessione. Essa è, applicata al soggetto, esattamente la stessa capacità che ho indicato inizialmente come autoelevazione al di sopra dell'immediatezza. Oggi una coscienza che non deve avere soggezione della filosofia, se mi consentite l'espressione, sarebbe una coscienza in cui anche il singolo individuo si avvede di se stesso nella sua fallibilità e limitatezza. Quello che intendo con queste parole e che forse non è affatto cosí facile da capire, posso però dimostrarvelo, cosí almeno penso. Vi ricorderò una situazione in cui si rivela con drastica evidenza che cosa significa che agli uomini manca l'autoriflessione; e quello che manca in tale situazione è precisamente quella capacità specificamente filosofica a cui vorrei esortarvi – del tutto indipendentemente dal fatto che siate filosofi di professione oppure no. In stazione, alla partenza dei treni, e anzi, persino alla fermata del tram, ogniqualvolta si tratta di bagagli e di cose del genere, tutti voi avrete osservato che per conquistare ancora un posto e perché per loro è immensamente importante stiparsi effettivamente in questo direttissimo o in questo autobus, e soprattutto non perdere il loro prezioso bagaglio, che in questa occasione la gente

dimentica tutto quello che ha imparato, come si dice; anche se si tratta di persone in se stesse del tutto umane e bene educate, momentaneamente si trasformano realmente nell'homo homini lupus. Provate a osservare le facce che gli uomini fanno in tali momenti; è però vero che della determinata forma di abbrutimento che si verifica in tali situazioni penserei che ha il carattere di una chiave, nel senso che dal lato soggettivo l'inessenza di cui vi ho parlato in generale si esprime, in caso di emergenza, dove si tratta di interessi decisivi, appunto in questo comportamento degli uomini. Non voglio dire che l'autoriflessione consista nel comportarsi diversamente in tali situazioni; poiché probabilmente nessuno di noi lo può, probabilmente l'intero sistema è ancora una volta cosí forte e i guai che derivano dal semplice fatto di perdere il treno sono cosí grandi che questo tipo di comportamento è inevitabile. Però ciò non ha assolutamente nessun potere su un filosofo, nella misura in cui è filosofo; questa forma di autoriflessione per cui il suo modo di comportarsi non assomiglia a quello costituisce la stabilità dell'io. Non hanno un io stabile coloro che – poniamo – sfogano senza riflettere la loro aggressività, si dànno da fare all'esterno e all'esterno perseguono i loro interessi, ma coloro che sono cosí indipendenti dalla situazione da prendervi coscienza della propria relatività, della relatività dei loro scopi e interessi. Proprio in questa negazione del proprio interesse immediato, del proprio soggetto, consiste ciò che intendo per stabilità dell'io. Ovviamente essa comprende anche l'apertura nei confronti delle esperienze, nel senso che si è capaci di vedere le implicazioni dell'ingranaggio. Anche questo è dunque un momento dell'esperienza che rimane valido, la capacità di intuire certi aspetti delle cose. Anche questo in un primo momento potrebbe sembrarvi qualcosa di abbastanza semplice e irrilevante, ma in realtà anche qui l'accento cade sul fatto che oggi questo contegno apparentemente cosí plausibile e ovvio è diventato di una difficoltà proibitiva. Ad esempio nel seminario sociologico ho continuamente occasione di constatare che per i giovani studenti è infinitamente piú difficile fare le osservazioni ed esperienze di prima mano che

sono poi seguite dalle interpretazioni e teorizzazioni, che imparare, ad esempio, le tecniche che consentono di sistematizzare le osservazioni empiriche. Ciò è connesso col fatto che noi siamo inseriti in un contesto funzionale universale, e quindi siamo sempre scoraggiati dall'affidarci a queste esperienze di prima mano; in un certo senso esse disturbano come sabbia in un ingranaggio. Un comportamento filosofico non si lascia scoraggiare dal fare esperienze, dal vedere coi propri occhi; poiché quello che si vede dapprima non è affatto dimostrato, non è affatto fissato e istituzionalizzato. Vorrei quasi dire che in un primo momento bisogna comportarsi in modo ingenuo, se si vuole vedere davvero che cosa accade, se si vuole imparare qualcosa di nuovo; un fattore costitutivo della filosofia è l'ingenuità, ma non nel senso di una coscienza semplice e puerile, ma nel preciso senso che si ha nuovamente un rapporto immediato con le cose per cui non si lascia che i meccanismi collettivi in cui si è inseriti ci scoraggino preliminarmente dal vedere i fenomeni coi propri occhi. Ciò non è la verità ultima e assoluta; ma se non si è capaci, se si lascia atrofizzare la capacità di percepire qualcosa nei fenomeni, di vedere nelle cose i lampi di verità che se ne sprigionano, in questo caso non si può approdare a nessuna riflessione veramente filosofica.

In questo modo spero di avere portato a termine, come mi ero proposto, la breve concretizzazione della tesi secondo cui i momenti della filosofia tradizionale oggi non sono soltanto negati, ma anche conservati.

24 luglio 1962.

18.

Vorrei ancora aggiungere qualche osservazione sul concetto di filosofia. Potreste dirmi che tutte le dettagliate riflessioni fenomenologiche e dialettiche che ho svolto intorno al significato della parola φιλοσοφία e agli aspetti che questo termine contiene conseguivano dal suo vecchio concetto, a cui mi sono attenuto; se avessi trattato una moderna definizione verbale del termine «filosofia», forse tutta la mia bella dialettica non sarebbe stata possibile. Credo che le cose non stiano cosí. Prima di passare al prossimo argomento vorrei mostrarlo, considerando almeno una di queste definizioni verbali. Sceglierò una definizione che corrisponde per cosí dire alla tradizione di questa cattedra. Nella nostra giovinezza il professor Horkheimer ed io l'abbiamo appresa qui – per non dire che abbiamo dovuto apprenderla – dal nostro comune maestro Cornelius. Essa si basava sul concetto della scienza come sforzo di raggiungere la chiarezza, e allora la filosofia era intesa, nei confronti delle scienze particolari (dunque questa distinzione appariva in primo piano), come sforzo di raggiungere l'ultima chiarezza. Questa definizione mi soddisfaceva altrettanto poco quanto soddisfa voi, se interpreto esattamente l'espressione delle vostre facce; ma nello stesso tempo se si discuteva con Cornelius, questo sagacissimo esponente di un neokantismo di tinta positivistica, era estremamente difficile sbalzarlo di sella. I suoi seminari assomigliavano sempre un po' a un gioco, in cui in verità la conclusione era già stata fissata dall'inizio. Andava sempre a finire che le posizioni del professore risultavano giuste; e questo non tanto perché egli avesse delle

maniere particolarmente autoritarie, quanto perché se ci si muoveva nel quadro della sua esigenza di concetti esattamente definiti era poi difficilissimo uscirne. Proprio allora ho imparato che per la filosofia si tratterebbe precisamente di uscire dalla macchina infernale, dal meccanismo coattivo di un pensiero chiuso in se stesso, senza peraltro abbandonare il pensiero definitorio con un salto, ma spezzando questo pensiero dall'interno – mettendolo di fronte alle esigenze sue proprie, interne. In un periodo in cui Hegel mi era ancora singolarmente estraneo, ho scoperto per cosí dire la dialettica di mia iniziativa, nella necessità di prendere posizione di fronte a un pensiero la cui insufficienza mi era allora evidente esattamente allo stesso modo in cui oggi lo è a tutti voi. Quanto sia mutata la coscienza filosofica da allora a oggi, lo rivela il vostro sorriso; poiché quarant'anni fa queste celebri definizioni non avrebbero destato il sorriso di un solo studente, e questo non solo per rispetto della barba di Cornelius. Ho dunque imparato la dialettica nel senso che ho notato che da un lato questo pensiero è del tutto insoddisfacente, mentre d'altro lato se io gli contrapponessi dall'esterno un altro concetto della filosofia senza commisurarlo ad esso il mio atteggiamento sarebbe dogmatico, arbitrario, sarebbe Weltanschauung. E proprio questa esperienza mi ha poi avviato – per buona o per cattiva sorte – nella direzione di cui avete avuto ora alcune piccole prove. In realtà contrapporre qualcosa a questa definizione della filosofia come sforzo di raggiungere l'ultima chiarezza non è affatto facile. A questo proposito si deve riflettere sul concetto della chiarezza, che è stato introdotto con grande energia nella filosofia da Descartes, secondo cui la conoscenza obiettivamente valida e necessaria ha i due attributi della chiarezza e della distinzione. Dove l'esigenza della chiarezza significa la perspicuità della rappresentazione in sé e la distinzione l'evidente separazione dalle altre rappresentazioni. Ciò che in questa definizione è deludente e che allora mi turbava, senza che nella mia ingenuità fossi capace di individuarlo, è che questo attributo della suprema chiarezza come determinazione della filosofia è puramente una determinazione del come, e cioè del

modo in cui la mia conoscenza mi è data. Ma non dice nulla sul che cosa, sul contenuto. Se ci si avvicina alla filosofia con naturalezza e ingenuità (e io sono molto incline a difendere, con Hegel, questa naturalezza e ingenuità contro la reificazione della coscienza filosofica coltivata), alla filosofia non si chiede allora una qualche forma di coscienza, non si chiede un determinato grado di chiarezza della conoscenza, ma si vuole che essa ci dia qualche cosa, un contenuto, un oggetto. Ho cercato di indicarvi le caratteristiche di questo oggetto; è bensí inteso e pensato da noi come qualcosa di oggettivo, e noi aspiriamo a raggiungere questa obiettività, secondo il vecchio concetto platonico di filosofia, ma senza che esso, come tale, ci sia positivamente dato. Nel caso di quella definizione verbale questo momento dell'obiettività è completamente eliminato; vale a dire che possiamo benissimo rappresentarci un grado della coscienza filosofica (e credo che il neopositivismo logico coerente potrebbe avanzare pretese in questo senso) in cui è effettivamente soddisfatta l'esigenza della chiarezza, dell'evidenza di tutte le operazioni logiche, intuitive e linguistiche, ma che ha cosí poco contenuto, in cui c'è cosí poco qualcosa che appaia come la verità, che tale concetto dovrebbe apparire come assolutamente prefilosofico, anche se soddisfa perfettamente a questo concetto dell'ultima chiarezza. E perciò che ho recalcitrato contro quella definizione del mio maestro, da cui per il resto ho imparato veramente moltissimo. Dietro questo problema sta niente di meno del problema della verità, e cioè la differenza fra un concetto di verità puramente soggettivo, che in ultima istanza è pragmatistico, e cioè ha come proprio criterio la possibilità di dominare la natura interna ed esterna, e un concetto di verità oggettivo, secondo cui crediamo di poterci impossessare della verità come di qualcosa che è in sé, per quanto mediato possa essere. La serietà della filosofia e ciò che caratterizza tutte le grandi filosofie – non solo quella di Hegel, ma anche la rivoluzione copernicana di Kant – consiste in quell'interesse per la verità concepita come qualcosa di obiettivo, dove il momento della soggettività appare come momento di mediazione, ma non come ciò che

costituisce lo stesso contenuto filosofico. Consentitemi ancora di aggiungere che il diretto successore di Hans Cornelius, Max Scheler, aveva inventato un gioco intitolato «Ultime parole», e che consisteva nell'immaginare, per sé o per altri, le ultime, appropriate parole che si potrebbero pronunciare o che ci si potrebbe aspettare. In questo gioco, che svolgeva con grande virtuosismo, aveva trovato per sé l'inversione delle parole attribuite a Goethe, «piú oscurità», e cioè esattamente l'opposto di quello che aveva detto Cornelius. Non vorrei a nessun conto aderire all'irrazionalismo di Scheler, o, meglio, all'aspetto irrazionalistico che la sua filosofia possiede, ma in questa battuta, che quello che egli vuole o che vuole la filosofia è una maggiore oscurità, c'è qualcosa di piú di una cinica professione di oscurantismo – che del resto si supera e trascende da solo, nell'atto di denunciarsi come tale; ma vi si manifesta anche e precisamente il momento che la definizione della filosofia di Cornelius ha lasciato cadere. La filosofia non consiste solo nella qualità di una coscienza soggettiva trasparente a se stessa, consiste invece nel fatto che questa coscienza incontra ciò che non è coscienza, e si sforza di venirne a capo; c'è qualcosa che non si può risolvere nella coscienza, ma che nei confronti della rappresentazione chiara e distinta rimane oscuro. Si potrebbe dire che queste due esigenze sono i momenti di una involontaria dialettica che si è svolta fra due titolari della stessa cattedra, che ciascuna di esse indica appunto un momento della filosofia che nell'atto in cui viene isolato diventa effettivamente falso, ma che rappresenta invece un aspetto della stessa verità filosofica, se i due momenti vengono presi insieme come entrambi necessari alla filosofia. Si può fare a meno – voglio dire – del momento della chiarezza soggettiva, della ragione nel senso tradizionale delle operazioni intellettuali, altrettanto poco quanto ci si può muovere solo all'interno dei nessi deduttivi chiusi e immanenti della filosofia, senza sapere e determinare nello stesso tempo ciò che a sua volta non è ragione. Dunque si tratterebbe davvero sia di ultima chiarezza che di maggiore oscurità, e l'acrobazia di sviluppare l'identità di questi due desiderata fra loro vistosamente contraddittori in

ultima analisi non sarebbe affatto una cattiva definizione della filosofia; certo che essa sarebbe in stridente contrasto con quel carattere di non-contraddittorietà che ci si suole attendere dalle definizioni.

Vi avevo detto che il concetto della filosofia non può essere ancorato staticamente a determinati requisiti o momenti, ma che è un concetto che si muove, che si dispiega, e ho cercato di esaminare i momenti con cui si era identificato il concetto tradizionale della filosofia, al fine di mostrare come questi momenti divengano insufficienti e non riescano piú a rendere la cosa, e, viceversa, come essi si siano poi trasformati. Se proseguiamo nel nostro tentativo di sviluppare il concetto di filosofia partendo dalla sua terminologia, le considerazioni che abbiamo svolto finora ci portano del tutto involontariamente a dire qualcosa delle scuole filosofiche nel loro reciproco rapporto e a sviluppare il concetto filosofico di queste scuole. Dove mi limiterò essenzialmente alle scuole moderne, e cioè ai concetti delle correnti filosofiche di cui – vorrei supporre – voi potete ancora avere un'esperienza viva e diretta. Partendo da una concezione universalistica della storia della filosofia, e soprattutto sotto l'influenza del fatto incontestabile che la filosofia occidentale deriva chiaramente e necessariamente dalla tradizione platonico-aristotelica, noi siamo fin troppo propensi a considerare la struttura del pensiero filosofico come piú o meno identica attraverso i secoli, e in questo senso a non essere all'altezza del concetto della filosofia come di una verità che si dispiega, che si sviluppa storicamente. Ora questo è certamente vero anche per il concetto delle scuole filosofiche nell'antichità, che sono state qualcosa di completamente, di strutturalmente diverso dalle correnti filosofiche moderne come l'idealismo e il realismo, il razionalismo e l'empirismo, come lo spiritualismo e il materialismo. Si può forse dire che l'eleatismo, che al suo culmine, con Parmenide, ha insegnato l'identità dell'essere e del pensiero, dopo tutto è molto vicino al concetto dell'idealismo, anche se probabilmente i filologi classici scalpiterebbero violentemente e spiegherebbero, forse a ragione, che questa è già una proiezione di idee moderne. Fare la stessa obiezione per

il materialismo antico, e cioè per l'antico atomismo, che ha origine con Leucippo ed è stato poi sistematizzato da Democrito, dovrebbe già riuscire piú difficile; poiché proprio le idee atomistico-materialistiche si sono conservate fino alla nostra epoca (pensate solo a Hobbes), singolarmente, senza variazioni. È ovvio che già nell'antichità ci furono contrasti e polemiche fra scuole diverse.

Ma queste dispute e questi contrasti fra scuole diverse nell'antichità non hanno un carattere cosí rigido, cosí fisso come nell'epoca moderna. Ad esempio, se vi ricordo il fatto storico che la filosofia platonica, che ha sostanzialmente la sua origine polemica, negativa nel contrasto con lo scetticismo sofistico, in un tempo relativamente breve, con la media accademia, si è sviluppata nel senso di una posizione decisamente scettica, già questo basta a mostrarvi quanto sia singolare la situazione di queste scuole dell'antichità. Una scuola ha potuto addirittura volgersi contro il proprio impulso originario. È vero che potreste citare certi casi analoghi che si sono verificati nella storia della filosofia moderna, ad esempio indicando come il metodo di Hegel si sia trasformato nell'ultima sua filosofia, per addurre l'esempio piú vistoso. Ma c'è da aggiungere che le grandi correnti della tarda antichità, e cioè l'accademia, che fu la continuazione del platonismo, la scuola peripatetica, che costituisce la continuazione di Aristotele, lo stoicismo, che ha avuto una storia eccezionalmente lunga, dai cinici, da cui deriva, fino all'era cristiana, e l'epicureismo – che tutte queste scuole non furono affatto incompatibili fra loro alla maniera in cui lo sono le scuole occidentali. Tra parentesi, ciò spiega il fenomeno del sincretismo, che è cosí significativo per la conclusione e gli ultimi sviluppi della filosofia antica. In genere, si suol dire, con una superbia probabilmente molto ingiustificata, che queste filosofie sincretistiche sono il prodotto di una decadenza, di un'atrofizzazione dell'originalità, in cui vengono mescolati tra loro elementi di tutte le possibili scuole, di scuole i cui impulsi originari sono tra loro incompatibili. Per esempio, se considerate le opere filosofiche di Cicerone, potete avere subito e immediatamente l'idea del modo in cui nell'antichità queste cose apparentemente

eterogenee venivano fuse tra loro. A questo punto penserete subito, certamente – e certamente a ragione – alla religione, e cioè al fatto che nel politeismo e nelle sue forme attenuate e sublimate che sono caratteristiche della tarda antichità non era ancora affatto presente quel momento dell'esclusività che invece domina in tutta la struttura del nostro pensiero. Vorrei dire che la forza del *principium contradictionis*, del principio di non-contraddizione, secondo cui di due proposizioni fra loro contraddittorie solo una può essere vera mentre l'altra deve essere falsa, è certamente già contenuta nell'*Organon* di Aristotele, che è la piú grande opera logica dell'antichità; ma alla base di questo principio non sta affatto, neanche lontanamente, l'idea dell'incompatibilità, che è in certo modo fondamentale per tutto il nostro pensiero e su cui noi, stranamente, riflettiamo assai poco. Questo momento dell'aut-aut – tu non puoi avere le due cose insieme; tu non puoi pensare ciò che si allontana dal tuo punto centrale – probabilmente risale al monoteismo; è cioè una secolarizzazione della tradizione ebraico-cristiana, e in quanto tale è del tutto estraneo alla struttura mentale antica. Propenderei a credere che fra i momenti del pensiero antico che possono diventare fecondi per noi questo non sia affatto l'ultimo; se ci occupiamo della filosofia antica da questo punto di vista, possiamo in ogni caso acquisire il concetto della possibilità di un pensiero che non abbia il carattere alternativo, esclusivistico del nostro. Il fatto che sia stata possibile una tradizione filosofica immensa e di grande peso che non soddisfa affatto a questa esigenza apparentemente ovvia, dovrebbe bastare a scrollare un po' la nostra convinzione che questo pensiero alternativo sia la condizione necessaria ed esclusiva della nostra salvezza. Questa caratterizzazione rimane un po' esteriore e analogistica. Si potrebbe aggiungere che la vera ragione di questa convinzione risiede in quello che si può indicare come il nucleo del pensiero idealistico in genere, nell'*intentio obliqua*, e cioè in quell'orientamento riflessivo della filosofia onde il suo problema centrale diventa quello del soggetto. Se tutta la verità è legata alla riflessione del soggetto su se stesso, secondo la convinzione che a partire dalla

scolastica si è venuta gradualmente diffondendo e affermando nel pensiero occidentale, ne consegue che tutta la verità deve essere propriamente cercata nell'identità di ciò che è con il pensiero. Il presupposto tacito e ingenuo di questa tradizione, della tradizione occidentale nel senso piú lato, è il principio d'identità, secondo cui tutto ciò che è si legittima perfettamente nel pensiero del soggetto, si risolve interamente in esso. Questa perfetta continuità, questo principio d'identità che è in vigore prima che l'idealismo gnoseologico si sia propriamente affermato e sviluppato, porta strutturalmente il pensiero ad acquistare questa forma dicotomica ed esclusivistica che, a mio giudizio, lo stesso Hegel nella sua *Storia della filosofia* ha applicato alla filosofia antica in modo un po' forzato e prepotente, e forse con una certa mancanza di prospettiva storica. Effettivamente il pensiero antico non era un pensiero antropocentrico nel senso che avesse riferito tutto all'identità dell'uomo. Persino dove esso ha svolto una riflessione soggettiva, questa riflessione soggettiva era sempre situata internamente al contesto dell'*intentio recta*, e cioè del pensiero diretto immediatamente sulle cose, come una specie di aggiunta, o, se volete, di condimento, di aroma. Ciò può essere perfettamente dimostrato soprattutto se si considera Aristotele, in cui ricorrono continuamente riflessioni soggettive, che restano peraltro legate al problema dell'essere; che non acquistano affatto il carattere di problemi di fondazione. Ciò è connesso nel modo piú profondo col fatto che il mondo greco, il mondo antico sta sotto il segno della religione naturale e quindi non ha affatto sviluppato un concetto del soggetto come quello che noi presupponiamo e che per noi è quasi ovvio, e che la filosofia greca nei confronti di verità diverse, di diverse possibilità si è comportata un po' come nei confronti di diverse ninfe, di cui l'una può abitare in questa fonte e in questo albero come l'altra nell'altro, senza che intervenga subito una funzione sintetica a controllare se l'esistenza di una ninfa per caso non pregiudichi la possibilità logica dell'altra. Credo quindi di dover comunque prescindere esplicitamente dalle scuole antiche, in questa trattazione terminologica. Raccomando tuttavia alla vo-

stra attenzione questa differenza strutturale a cui ho accennato, affinché il pensiero della continuità storica (ritengo che non si possa capire Hegel senza Aristotele, e stavo quasi per dire che non si può capire Aristotele senza Hegel) non vi faccia dimenticare l'abisso che qua e là separa tra loro le categorie e che fa sí che persino concetti identici abbiano significati completamente diversi all'interno delle diverse costellazioni storiche in cui compaiono.

Dicevo che in genere la filosofia dell'età moderna si configura storicamente come suddivisa in scuole che si contrappongono fra loro in modo piú o meno antitetico. Ho anche già nominato le coppie di concetti piú importanti, che indicano delle scuole, e cioè idealismo e realismo, razionalismo ed empirismo (quando esamineremo il termine «razionalismo» ci sarà da dire qualcosa anche sul concetto dell'irrazionalismo, anche se questo concetto appartiene a una fase storica molto piú tarda, ed è sorto solo nell'epoca della civiltà tecnica, appunto come protesta contro la medesima, anche se esso ha trovato i suoi corifei solo a cavallo fra il secolo XIX e il nostro, con Nietzsche, Bergson e Spengler); e infine le due scuole «metafisiche», come si suol dire, dello spiritualismo e del materialismo. Queste tre coppie polari di scuole hanno in comune la struttura dicotomica. Ci sono sempre due determinati momenti fra loro opposti: nell'idealismo il concetto dell'idea come rappresentazione soggettiva si contrappone alla realtà come alcunché di indipendente da essa; nel razionalismo il pensiero si contrappone all'empirismo, dove ha una posizione centrale il concetto di esperienza, e anzi, diciamolo subito, l'esperienza in un senso pregnante, nel senso dell'esperienza che ha i propri organi fondamentali nei sensi. In genere non si va molto lontano, se ci si limita a esaminare il significato letterale di tali termini. Tutti questi concetti nel contesto del loro uso filosofico assumono un significato specifico, per lo piú ristretto, piú stretto di quello che consegue dalla loro traduzione letterale, e proprio in questo significato piú stretto hanno la loro vita. In ciascuna di queste dicotomie un concetto diventa il problema dell'altro; vale a dire che di-

venta sempre problema il concetto che contrassegna tale scuola e che vi predomina. Nell'idealismo il problema filosofico è sempre questo: se parto dal mondo delle mie rappresentazioni, dal mondo dell'immanenza della coscienza, dalla sostanza pensante, secondo l'espressione cartesiana, come posso arrivare a ciò che non è contenuto in questa sostanza, che è diverso da essa, alla realtà? Questo problema è addirittura espresso con una nudezza paradigmatica nelle *Meditazioni* di Cartesio, dove da un lato l'autore ritiene che ciò che nella ricerca di una verità assoluta si sottrae al dubbio metodico sia la sostanza pensante; ma in quanto quest'ultima si ritira in sé, il suo opposto, la realtà, e cioè la sostanza spaziale, estesa, diventa un problema nel senso preciso che riesce praticamente impossibile determinarla e comprenderla. La filosofia cartesiana ha fatto uno sforzo enorme, a sostegno del quale ha avuto addirittura bisogno di ricostruire la dimostrazione dell'esistenza di Dio, per determinare il momento ad essa opposto, e cioè la realtà in genere. Una situazione del tutto analoga è quella della filosofia kantiana, dove si tratta di arrivare all'oggetto, alla costruzione dell'esperienza, nel modo indicato dalla formula kantiana dell'idealismo trascendentale, che peraltro si conclude nel realismo empirico, e cioè nella fondazione della realtà degli oggetti dell'esperienza entro i limiti dell'esperienza. Vorrei mostrarvi questa struttura dicotomica, in cui un momento diventa momento dell'altro, e anzi proprio di quello che è per principio superiore e dominante, e menzionare la situazione del tutto analoga del materialismo. Da sempre – a cominciare dalle teorie piú antiche, per esempio dall'emanazione di immagini secondo Epicuro, fino ai teoremi intorno alla sovrastruttura e alla struttura del materialismo moderno –, il materialismo ha dovuto lottare col problema dello spirito, col problema di spiegare come la realtà spirituale sia possibile. Come un materialismo dogmatico non riesca a superare appunto questa difficoltà, lo ha fatto vedere Cornelius, che ha dimostrato in modo del tutto rigoroso come noi non potremmo percepire neanche il rosso della giacca o questo color turchese, se il materialismo metafisico fosse valido alla lettera, tale e quale, e

cioè se la nostra attività spirituale non fosse altro che un insieme di processi cerebrali; poiché in questo caso noi dovremmo percepire solo dei processi cerebrali, mentre in realtà percepiamo appunto questi colori e anche qualche cosa di piú. Che in ciascuna di queste impostazioni diventi problema il momento opposto, è un'allusione al fatto che in ogni pensiero dicotomico un momento, per essere possibile, rinvia sempre all'altro momento (la concezione della dialettica per l'appunto non è una Weltanschauung, ma si è costretti ad adottarla). Ad esempio, nel concetto idealistico del soggetto è sempre implicito un ego, un io da cui non può essere affatto asportata l'esistenza, che per parte sua è una parte del mondo. Oppure pensate, viceversa, al materialismo dialettico; questo concetto del materialismo sarebbe assurdo, se non vi fosse contenuto il momento della riflessione, attraverso cui qualcosa trapassa nel proprio opposto; e questo momento della riflessione non può essere concepito altrimenti che ammettendo un momento di soggettività, che rientra nella stessa struttura dell'oggetto. Ma proprio questo stato di fatto, per cui non solo ciascuno di questi momenti è il problema dell'altro, ma un momento ha necessariamente bisogno dell'altro, per poter essere pensato – questa che non è solo una mediazione fra diversi momenti, ma è una mediazione in sé –, mi sembra costituire veramente il piú forte argomento a favore della filosofia dialettica.

26 luglio 1962.

19.

È risultato che le considerazioni che ho esposto finora e i materiali che ho messo a vostra disposizione hanno fatto tutti riferimento allo stesso concetto di filosofia, in modo che questo primo ciclo di lezioni può essere considerato soprattutto come un'introduzione a questo concetto. Sono partito dalla tesi che la filosofia è quella forma di conoscenza a cui il linguaggio è essenziale, in cui il linguaggio non è un semplice sistema di segni sostituibile a piacere, ma ha invece essenzialmente a che fare con la cosa stessa (che non è forse il peggior modo di distinguere la filosofia dalle scienze positive, comprese le cosiddette scienze dello spirito). Se vi ricordate di quella determinazione della filosofia antichissima, che risale ad Aristotele, secondo cui essa è νόησις νοήσεως [1] pensiero di pensiero, e quindi è necessariamente autoriflessione del pensiero, o almeno contiene tale autoriflessione, in questo caso potete chiaramente capire come il linguaggio vi svolga una funzione fondamentale. L'elemento in cui si realizza il pensiero filosofico, come ogni altra forma di pensiero, è appunto il linguaggio, e se la filosofia è un pensiero che riflette su se stesso, deve necessariamente riflettere sul proprio elemento e strumento, sul linguaggio. Del resto oggi questo peso del linguaggio nella filosofia aumenta, e voi potete considerare questo fenomeno come sintomatico di un mondo in cui il linguaggio in genere è diventato problematico. Chi è a priori deciso ad alzare le spalle sulla teoria, a condividere il disprezzo della teoria consi-

[1] ARISTOTELE, *Metafisica* 1074 *b* 34.

derandola qualcosa di inutile, costui dovrà essere messo in guardia contro la filosofia; ma meglio ancora sarebbe forse se coloro che si comportano cosí fossero una buona volta portati a riflettere su questo loro atteggiamento e a considerare attentamente il loro pregiudizio ateoretico o antiteoretico. Oggi esso è straordinariamente diffuso, e pare sul punto di estendersi senz'altro alla sfera dell'espressione, alla sfera del linguaggio. Non a caso – per fare un esempio – dopo il dibattito sull'attuale situazione del cinematografo che ha avuto luogo a Mannheim, e a cui ho partecipato anch'io, su tutti i possibili giornali, soprattutto su quelli di tipo provinciale, è comparso continuamente lo slogan: «Basta con le parole!»

Questo attuale rapporto col linguaggio e con l'espressione linguistica è molto ambivalente. Da un lato gli uomini accorrono a frotte alle cosiddette conversazioni, non importa chi le organizzi e a quale argomento siano dedicate, nella vaga speranza di venire cosí a sapere ciò che di solito è loro nascosto, che le persone che siedono intorno al tappeto verde siano una specie di guru che conoscono il mistero; anche e soprattutto perché nutrono la fiducia, certamente ingannevole, che basti parlare di qualcuno dei cosiddetti problemi, perché essi siano avviati decisamente verso la loro soluzione. Ma d'altro lato gli uomini diffidano giustamente di questo, e questa diffidenza si congiunge poi con il pregiudizio sociale profondamente radicato, e, vorrei dire, quanto mai nefasto, contro la parola e la capacità di espressione in generale – pregiudizio che ad esempio si è manifestato nel nazismo, in una maniera determinata e particolare. Quando si incontra una terminologia che non sembra servire assolutamente a nulla, che vista dall'esterno appare davvero come una creazione arbitraria dei filosofi, questo sentimento di avversione per la parola diventa particolarmente acuto. La filosofia assume allora l'aspetto di una formazione essenzialmente terminologica, che non ha altro scopo che quello di permettere che certe persone che si ritengono iniziate parlino in questo linguaggio di certe cose che esse sole capiscono e che non riguarda gli altri uomini. Per quanto volgare possa essere questo pregiudizio e ripugnante l'antintellettua-

lismo che vi si esprime, tuttavia esso contiene indubbiamente un momento di verità, e alla filosofia – e piú che mai alla riflessione sulla terminologia filosofica – si addice di accogliere nella sua autoriflessione anche questo momento di verità, non di ignorarlo semplicemente.

Poiché la filosofia, nella sua esigenza implicita (consentitemi di esprimermi per una volta in modo cosí vago e impreciso, poiché all'inizio di queste lezioni è forse questo il modo migliore di farmi capire da voi), non è un pensiero specialistico, nel senso che si sottometta alla disciplina della divisione del lavoro e delle scienze già istituzionalizzate, ma tratta appunto di cose di cui ogni essere umano, propriamente, avanza la stessa, legittima pretesa di sapere qualcosa. Fa certamente parte dell'autoriflessione della filosofia, il suo rifiuto di abbandonarsi ingenuamente alla sua settorialità e quindi anche alla propria terminologia. Ma non vorrei neanche dirvi delle mezze verità, bensí mettervi in condizione di rappresentarvi queste cose in modo completo, nella loro forma attuale; anche la filosofia è diventata un ramo, una specialità. È addirittura una funzione della generale settorializzazione del mondo, della suddivisione dei campi del pensiero in scienze specialistiche, il fatto che alla fine anche il campo che si oppone a questa divisione sia diventato a sua volta una specie di ramo, proprio in forza di questa sua differenza dagli altri rami. Ma anche se prescindete da questo fatto, il momento che ha una parte cosí essenziale nella cristallizzazione delle scienze particolari, e cioè l'elaborazione di metodi fissi e di procedimenti razionali, è essenziale anche alla filosofia, o, in termini un po' piú generali, la filosofia è profondamente coinvolta nella storia delle scienze particolari, e senza la disciplina del pensiero scientifico specializzato non sarebbe mai potuta diventare quello che è diventata. Cosí, come forse sapete, già sopra la porta d'ingresso dell'Accademia platonica era incisa l'iscrizione che non poteva entrare nessuno che non conoscesse la geometria. Il pensatore metafisico per eccellenza ha presupposto in certo modo la disciplina di una scienza particolare, e ciò ha avuto moltissimo a che fare con la sua stessa filosofia, che in un determinato punto ha equiparato i nu-

meri alle idee, cercando cosí di raggiungere una specie di unità fra la speculazione e la matematica. O se pensate ad Aristotele, vedete come l'universalità della sua filosofia, che viene continuamente celebrata, è nello stesso tempo un'universitas litterarum, nel senso in cui tale universitas litterarum era concepibile agli inizi del periodo ellenistico. Tale connessione fra la filosofia e le scienze particolari e positive può essere rintracciata in tutta la storia del pensiero, dove si configura bensí come una tensione, ma anche come un intreccio necessario, mentre quelle filosofie che per una certa resistenza critica contro le scienze particolari o per una certa distanza nei loro confronti presumono di non avere niente a che fare con esse scivolano regolarmente nell'esoterismo e nella retorica irrazionalistica. Ma in quanto la filosofia si mostra in tal modo affine allo spirito scientifico, fa anche e necessariamente proprio il principio della divisione del lavoro che presiede alle scienze, e si è sviluppata nel suo stesso interno come una disciplina settoriale e una terminologia stabile e fissa.

Vorrei porre la semplicissima domanda: che cosa sono propriamente i termini filosofici? Incontreremo subito la difficoltà preliminare ed essenziale che i termini filosofici non possono essere definiti nel modo in cui ciò suole avvenire – erroneamente, direi – nella maggior parte delle discipline scientifiche particolari; ciò potrebbe essere profondamente connesso con l'essenza della stessa terminologia filosofica. Se volete riuscire a stabilire un rapporto positivo e amichevole con la terminologia filosofica, dovete rendervi chiaramente conto, fin dall'inizio, del fatto che i termini filosofici non sono segni che sono stati adottati piú o meno arbitrariamente, piú o meno astoricamente per indicare certe cose, e che sono usati perché è conveniente farlo, oppure vengono ripudiati sempre per ragioni di opportunità, e cioè quando non assolvono piú alla loro funzione. I termini filosofici sono, propriamente, dei punti nodali della storia del pensiero che si sono conservati e intorno a cui poi ruota – per cosí dire – la storia della filosofia. Oppure – se mi consentite la formulazione: ogni termine filosofico è la cicatrice di un problema irrisolto.

Si potrebbe veramente dire che ogniqualvolta un termine si è cristallizzato e ricompare continuamente, esso non indica sempre e univocamente la stessa cosa, ma potete invece essere certi che è accaduto qualcosa di cui i filosofi non sono venuti del tutto a capo. Mi sembra che nella storia della filosofia colui che si è piú avvicinato alla coscienza di questo fatto sia, sorprendentemente, Schelling. Quando, nel suo primo grande sistema, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Schelling dice che il concetto del soggetto ha sempre come suo proprio problema il concetto di un oggetto e il concetto di un oggetto quello del soggetto, che ogni concetto comprende il problema del proprio opposto, del proprio controconcetto, che per ogni concetto si pone propriamente il problema come possa esso giungere al suo controconcetto, ebbene, in questo modo egli non sembra solo esprimere uno dei principî fondamentali di quella che poi, nello sviluppo postschellinghiano, sarà chiamata la dialettica; ma credo che queste sue parole rappresentino anche una chiarissima indicazione di quello che è propriamente la terminologia filosofica, e cioè del fatto che, in genere, ogni concetto pone il problema del proprio opposto.

Un filosofo piú moderno, Edmund Husserl, ha coniato l'espressione (solo per le sue ricerche, è vero, e non per la terminologia) secondo cui tutti i termini filosofici sono propriamente titoli di problemi. Sono titoli per problemi, non indicazioni univoche e immutabili di cose univoche e immutabili. Ora io voglio sviluppare le conseguenze di questa affermazione nelle discussioni sulla terminologia filosofica che mi propongo di condurre, cercando di ridare vita a questi problemi che si sono per cosí dire mascherati nei termini. Allora potrete forse capire facilmente perché io consideri questa introduzione alla terminologia filosofica insieme anche come un'introduzione alla filosofia, poiché ciò non significa altro che ridar vita ai problemi che la storia della filosofia ci ha tramandato, in una forma piú o meno morta o nascosta. Un'altra conseguenza che vorrei trarre è che la filosofia non può fare a meno dei termini.

Non voglio negare che essi racchiudano in sé l'unità

del pensiero, o per meglio dire l'unità del problema. La mia tesi è che i termini invariati esprimono l'identità dei problemi tramandati, mentre il processo storico che risolve i problemi in modi diversi dev'essere cercato nel cambiamento dei significati.

La storia della filosofia si distingue dalla storia di altre discipline a carattere specialistico perché non consiste semplicemente in un progresso nel senso della soluzione univoca dei problemi; la filosofia risolve bensí problemi, ma in quanto li risolve li getta anche via e li dimentica e li sostituisce con altri, in cui essi ricompaiono.

6 novembre 1962.

20.

Avevo cercato di determinare la differenza specifica della terminologia filosofica rispetto alle terminologie delle scienze particolari dicendo come le terminologie filosofiche siano monumenti di problemi, e anzi in genere di problemi irrisolti, e anche di trarre certe conseguenze circa il carattere peculiare dell'uso della terminologia filosofica. Il momento dell'identità, l'identico nucleo presente nei problemi tradizionali è indicato dal fatto che i termini come tali vengono mantenuti, mentre gli spostamenti storici delle stesse problematiche si riflettono nel cambiamento dei significati che i termini di volta in volta possiedono. In genere i filosofi importanti hanno mantenuto i termini tradizionali, dove si esprime il momento dello sforzo dedicato ai problemi irrisolti; ma poi, in un processo che consegue dalla stessa filosofia, col loro lavoro hanno dato a questi termini un significato diverso.

Pensate ad esempio al fatto che in Kant il concetto di trascendentale dapprima non significa altro che il complesso delle ricerche che si riferiscono ai giudizi sintetici a priori, e poi al significato – poniamo – che l'espressione «sistema dell'idealismo trascendentale» ha in Schelling. Confrontando tra loro questi due significati, riscontrerete un cambiamento decisivo. Ma questo cambiamento a sua volta non è immediato, non deve essere inteso come se Schelling avesse arbitrariamente mutuato la parola «trascendentale» da Kant, ma poi le avesse attribuito un significato diverso. Se l'idea kantiana della deduzione dei concetti puri dell'intelletto, e cioè delle condizioni dei giudizi sintetici a priori, viene intesa in tutta la sua serietà,

essa significa allora che si deve poter dedurre da un punto supremo anche l'intero contenuto della conoscenza, in tutta la sua concretezza; Schelling usa il termine «trascendentale» per indicare questa deduzione estesa al contenuto, e quindi si limita semplicemente ad ampliare l'uso kantiano della parola. È vero che poi ciò viene a significare qualcosa di completamente diverso che in Kant, dove i principî trascendentali hanno un carattere estremamente formale – anche se prima egli stesso ha detto che questa formalità a rigore è qualcosa di impossibile. Io non posso scindere arbitrariamente la conoscenza in forma e contenuto, ma se voglio che la mia conoscenza sia senz'altro valida devo dedurre anche il suo contenuto. In questo modo quel cambiamento di significato appare perfettamente logico. Quelli di voi che non conoscono esattamente la storia dell'idealismo tedesco e, in particolare, il ruolo che vi è svolto da Fichte, probabilmente non sono del tutto in grado di capire e controllare le conseguenze contenutistiche di quello che vi ho appena detto. Vi prego di non preoccuparvi troppo per questo, per il momento. Con questo esempio volevo mostrarvi in che modo si è sviluppata la storia della terminologia filosofica (e quelli di voi a cui queste cose sono già familiari lo avranno senz'altro capito). Un termine che si riferisce a un principio, e cioè al momento della deduzione dallo spirito, viene conservato, ma nello stesso tempo il suo significato cambia in conseguenza della critica del suo senso originario, della dimostrazione, o comunque dell'intenzione di dimostrare che il suo uso originario aveva portato a certe incongruenze. In questo senso si potrebbe scrivere una storia della filosofia sotto forma di una storia delle terminologie filosofiche.

Lo scopo che mi propongo per l'ulteriore corso di queste lezioni è di spiegarvi i diversi significati dei concetti filosofici; e anzitutto di indicare i loro significati fondamentali, no, devo dire tradizionali, ma poi di differenziare questo significato secondo il valore di posizione delle filosofie che gli stanno alla base. In realtà un procedimento siffatto è molto affine a quello della fenomenologia husserliana e posthusserliana, nella misura in cui la feno-

menologia crede di essere appunto un'analisi del significato. Io vorrei svolgere un'analisi del significato dei termini, ma non isolata come quella che hanno pensato di poter fare Husserl e i suoi primi discepoli, bensí indicando gli spostamenti, le modificazioni della terminologia in connessione con le cose a cui i termini si riferiscono.

Nell'opera sulla *Definizione* di Walter Dubislav si trova una definizione della definizione che in certo modo corrisponde bene al lavoro che ci proponiamo di svolgere. «Una definizione consiste essenzialmente in un accertamento del significato che un segno possiede, o dell'uso che ne viene fatto»[1]. Vorrei dunque dare una spiegazione dei diversi significati dei termini, ma nello stesso tempo cercare di risvegliarli, se cosí posso dire, in modo che in ogni termine possiate avvertire qualcosa della vita dello stesso pensiero che si è rinchiuso in questo termine.

Quando vi accostate a una filosofia, in genere quello che vi attendete può esprimersi cosí: «Posso capire questo solo se capisco i termini». Assai spesso resterete perplessi, quando compaiono termini che non capite, e che, anche se si pretende che siano stati definiti, dopo la definizione restano piú oscuri che mai. Ma sarebbe un errore supporre che basti conoscere i singoli concetti per poter capire a sufficienza le filosofie. Si possono capire i termini solo se si capisce la filosofia nel cui contesto compaiono, cosí come, viceversa, per comprendere una filosofia è necessario conoscere il significato dei suoi termini. Forse questa è la giustificazione ultima e accettabile del procedimento che vorrei seguire, cercando di stabilire un rapporto estremamente stretto fra la terminologia e la filosofia in cui compaiono i diversi termini. Ed è forse anche una giustificazione dell'esigenza che ho enunciato, senza troppo sottolinearla, secondo cui un'introduzione alla terminologia deve essere anche un'introduzione alla filosofia.

Passo ora a esaminare i concetti che designano le principali scuole filosofiche. Avevo prima parlato della filosofia e del concetto di filosofia. Ebbene, questo concetto di filosofia è rappresentato dalle filosofie reali, dalle scuo-

[1] DUBISLAV, *Die Definition* cit., p. 2.

le filosofiche reali, e in genere i termini filosofici piú importanti si riferiscono a queste principali correnti filosofiche. Ora il fatto sorprendente è che in genere queste correnti filosofiche, in ogni caso quelle della filosofia moderna, sono ordinate in coppie antitetiche. Di queste coppie antitetiche vi indico le tre piú importanti, cosí come sono entrate nel nostro uso scolastico; talvolta si contaminano questi concetti, o almeno quelli che stanno dalla stessa parte, anche se queste contaminazioni non sono affatto ineccepibili. Si tratta delle coppie concettuali «idealismo e realismo», «razionalismo ed empirismo». – All'empirismo è opportuno collegare anche il concetto di irrazionalismo come immediata antitesi al razionalismo, sebbene per parte sua l'irrazionalismo – per esempio nella versione bergsoniana – non si identifichi affatto con l'empirismo; al contrario, proprio perché dall'empirismo si è sviluppato il positivismo, l'irrazionalismo è a sua volta in antitesi con l'empirismo. – Una terza disgiunzione è affine a queste dicotomie, ma non coincide con esse: quella di spiritualismo e materialismo. Questo tipo di pensiero dicotomico è sorto solo in un determinato momento storico e non può essere conservato in questa forma semplice e rigida, se si considerano attentamente le stesse filosofie. Nelle vostre storie della filosofia (anche se, come spero, non doveste usare lo Schwegler) troverete che all'inizio della filosofia moderna stanno, come estremi opposti, Descartes e Bacone, il primo come fondatore del razionalismo e il secondo dell'empirismo. Sarei pronto a mostrarvi che nei due pensatori ci sono innumerevoli proposizioni di cui non potreste affatto sapere, a priori, se siano dell'uno o dell'altro.

Cosí entrambi contestano l'accettazione di una qualche verità che si fondi soltanto sull'autorità, e le formulazioni in cui esprimono questo loro pensiero per una parte notevole sono addirittura identiche. Oppure: tutti voi saprete che Locke è annoverato fra i principali esponenti dell'empirismo, e sapete che Kant è anche stato un critico radicale dell'empirismo. Ma se leggerete attentamente Locke, constaterete che la sua teoria delle categorie di riflessione – se cosí possiamo chiamarle – corrisponde fin nei parti-

colari alla dottrina kantiana delle categorie. Alla base di queste scuole filosofiche fra loro polarmente opposte all'interno di una determinata epoca c'è sempre una specie di coscienza problematica unitaria, o per dir meglio una certa unità del problema; quest'unità storica del problema che i diversi pensatori hanno dibattuto è poi molto piú rilevante delle cosiddette differenze fra le scuole o delle polemiche che le singole scuole hanno condotto fra loro, se si leggono queste filosofie da una certa distanza. In questo senso, se vi occupate di filosofia e anche di storia della filosofia vorrei mettervi in guardia contro l'errore di sopravvalutare questi concetti cristallizzati, come ad esempio razionalismo ed empirismo. Dovete rendervi chiaramente conto del fatto che quando si pensa veramente e non ci si limita a sostenere delle tesi, queste apparenti antitesi sono reciprocamente mediate, e che probabilmente non si accede affatto alla filosofia, se la si vede come distribuita sotto queste etichette.

Ciò è invece possibile solo se si entra nell'argomentazione reale; e del resto anche la speculazione filosofica al suo culmine, da Fichte a Hegel, ha criticato la rigida contrapposizione delle scuole, la contrapposizione dell'a-priori e dell'a-posteriori, come dice Fichte. Questo atteggiamento culmina poi nella concezione hegeliana della storia della filosofia come movimento unitario della stessa idea.

Ho già detto prima che i concetti di cui vi ho parlato qui e che ci accingiamo a trattare formano delle coppie dicotomiche, e cioè che in genere ciascuno di questi concetti costituisce l'alternativa di un altro. Dunque ci sono sempre due momenti fra loro contrapposti; avrete la confusa sensazione che i concetti di idealismo, razionalismo e spiritualismo stanno da una parte, e quelli di realismo, empirismo e materialismo dall'altra. Ma si tratta di una forma di orientamento estremamente grossolana, che bisogna differenziare molto, se volete comprendere i termini con la precisione con cui potete impararli qui.

8 novembre 1962.

21.

Una prima caratteristica delle coppie di concetti è quella per cui all'interno di ciascuna un concetto per il suo stesso senso rimanda a momenti dell'altra, e quindi in ogni coppia questi due concetti non si escludono solo reciprocamente, ma rinviano anche l'uno all'altro. Considerata sistematicamente, questa caratteristica è – possiamo ben dire – la ragione del fatto che vi ho spiegato storicamente, quando vi ho detto che nella storia le opposizioni sono lontanissime dal configurarsi con quella nettezza con cui appaiono nelle suddivisioni schematiche. Nella filosofia non si può procedere semplicemente secondo lo schema – ad esempio – «voglio occuparmi degli empiristi inglesi». Si tratta sempre del contenuto concreto di una filosofia, non della topologia astratta, dunque non di vedere dove è localizzata una filosofia all'interno delle consuete classificazioni della storia della filosofia. Credo, in genere, che ci si preclude la possibilità di capire la filosofia, se prima di cominciare a leggere una filosofia la si colloca sotto una certa etichetta. In genere si trarrà dalla filosofia un beneficio tanto maggiore, essa diventerà tanto piú feconda, quanto meno la si riduce all'etichetta, al concetto generale e astratto sotto cui appare.

Sapete che le scuole che sono chiamate idealistiche, nel senso piú lato del termine, cercano essenzialmente di dedurre, di sviluppare, o – come dissero gli idealisti nel momento culminante di questa fase – di produrre tutta la realtà dal concetto di Io, anche se poi questo concetto di Io nel particolare viene inteso in modi diversi. Se si prescinde per una volta dalla terminologia, che ad esempio

chiama «idealista» anche Platone, per la sua dottrina delle idee, è questa un'indicazione abbastanza soddisfacente per una prima comprensione del significato moderno della parola «idealismo». È vero che non è certamente sufficiente; poiché ad esempio l'empirismo, che appartiene a una struttura concettuale completamente diversa, si occupa anch'esso essenzialmente di analisi dell'Io e di analisi delle funzioni dell'Io, anche se queste vi hanno poi un significato del tutto diverso.

Provate a pensare a quello che tutti voi sapete piú o meno vagamente, che Kant ha attuato la cosiddetta rivoluzione copernicana, cercando di mostrare come nella nostra conoscenza non siamo noi a seguire le leggi della natura, ma sia la natura a conformarsi alle leggi del nostro spirito. Se si vuole intendere dapprima questo famoso «nostro» di cui sono impregnati tutti e tre i sistemi kantiani, ma in una maniera del tutto particolare la *Critica della ragion pura*, in un modo assolutamente ingenuo, senza pensare a tutta la problematica – infinitamente complessa – del successivo idealismo che gli è collegata, allora si penserà a noi come uomini vivi, come quei soggetti empirici che siedono in questa sala (o che devono stare in piedi, come me, purtroppo, poiché io vi invidio un po' per il fatto che potete ascoltare e occuparvi tranquillamente di idee che a rigore non si pensano già piú nel modo giusto e rispetto a cui si perde già la necessaria distanza, non appena le si esprime). Questo ricorso, nel Noi, a un Io, presuppone sempre anche un Io in ultima analisi esistente, una persona esistente; poiché è immensamente difficile immaginare che cosa può significare un Noi o un Io del tutto indipendente da determinate persone. Se prendete sul serio quest'idea, essa significa che ciò che deve essere prima spiegato, e cioè il mondo reale, nello stesso tempo è sempre anche presupposto, sotto specie di persone reali. E cosí questo concetto dell'Io che dopo tutto è stato astratto dai soggetti empirici, quali siamo anche noi che siamo radunati in questa sala, in un certo senso fa sempre già riferimento a ciò che dovrebbe essere prima costituito attraverso il concetto dell'Io. L'enorme sforzo che è stato poi intrapreso dall'idealismo tedesco in senso

stretto, e cioè dalla filosofia postkantiana, che è legata soprattutto ai nomi di Fichte, Schelling e Hegel, mira a superare questa difficoltà, e consiste soprattutto nel liberare questo concetto dell'Io trascendentale o dello spirito che è produzione pura, o come vogliamo chiamarlo, dal presupposto di questi Io empirici.

Ma questa operazione non è mai riuscita loro del tutto, e il tentativo di risolvere interamente nell'Io ogni realtà oggettiva, ogni essere, in questo senso può essere considerato fallito. Ad esempio, perché il suo tesissimo concetto di spirito potesse tenere – concetto che egli ha considerato come un enorme progresso rispetto al ristretto concetto di Io kantiano –, Schelling ha dovuto nondimeno appigliarsi al concetto di «egoità» [*Ichheit, Egoität*], e in questo modo già il suo linguaggio rivela che questo completo distacco dell'Io filosofico, puro, o, come si diceva allora, trascendentale, dagli Io che noi siamo non può riuscire perfettamente. Infine, se persino Hegel ha detto che la verità, che egli ha determinato come una realtà in sé, oggettiva e che si sviluppa per forza propria, nello stesso tempo è anche e necessariamente soggettività, in questo concetto di soggettività è pur sempre contenuto, nonostante tutto – persino nell'idealismo oggettivo di Hegel, appunto –, il riferimento all'egoità, e quindi in ultima istanza a qualcosa che a sua volta non può essere interamente dedotto dal puro spirito. Ora appunto in Hegel proprio questa differenza, o, se preferite, questa contraddizione che vi ho indicato diventa tematica. Intorno a questa contraddizione ruota, propriamente, tutta la sua filosofia, in particolare la *Fenomenologia dello spirito*[1]; Hegel ha cercato di fare proprio di questo punto, contro cui sbatte la testa l'idealismo coerente, l'elemento vitale entro cui si muove la speculazione filosofica (ed è proprio per questo che la filosofia hegeliana è geniale, ma nello stesso tempo può sembrare simile a un gioco di prestigio).

[1] GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), a cura di Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952[6] [trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973].

Potete constatare la presenza di fenomeni analoghi in una corrente completamente diversa, nel cosiddetto materialismo. Se pensate al materialismo dialettico, che è legato al nome di Marx (in questo contesto prescindo dal materialismo cosiddetto volgare o dogmatico), subito incontrate la difficoltà per cui le tendenze che esso attribuisce alla materia, e cioè alla riproduzione fisica della vita, possono essere concepite come tali solo se si riflette su un soggetto che ricostruisce questo movimento in quanto tale. In altri termini, l'automovimento delle cosiddette forze materiali di produzione affermato da Marx, che dopo tutto da un punto di vista storico si è collegato direttamente all'automovimento hegeliano dell'oggettività, presuppone tuttavia, a rigore, un'autonomia, un'indipendenza dei concetti ivi impiegati che non corrisponde affatto a una pura dipendenza dalla materia. I concetti, che per Marx devono muoversi, in quanto concetti sono necessariamente qualcosa di pensato; poiché in Marx i concetti «rapporti di produzione» o «forze produttive» si muovono, in questo materialismo si introduce un momento che non si lascia adattare perfettamente al concetto della materia come realtà sovraordinata per principio all'essere concettuale, al pensiero. Nel sistema marxiano (se mi permettete per un momento quest'espressione non del tutto corretta) potete ritrovare questo momento nel fatto che le cosiddette forze produttive, che sono uno dei concetti decisivi che si devono muovere e sviluppare e in cui il movimento materiale deve propriamente avvenire, consistono delle forze umane e delle forze della tecnica; e in quanto forze umane esse rinviano anche e necessariamente allo spirito, al soggetto e alla coscienza.

Del resto è proprio qui che si deve cercare la differenza del materialismo dialettico da un materialismo puramente dogmatico o naturalistico. Questo porta ancora molto più avanti; la categoria che Marx, d'accordo con i suoi precursori nel campo dell'economia, ha considerato appunto come il principio assolutamente obiettivo per il quale la necessità materiale deve realizzarsi dietro le spalle dei singoli soggetti, la categoria dello scambio, in se stessa ha

anche carattere concettuale, mentale. Lo scambio degli equivalenti, di valori di scambio tra loro eguali presuppone (come Marx ha dimostrato in modo molto approfondito) la possibilità di prescindere dalla determinata qualità che le singole cose o gli oggetti da scambiarsi possiedono come valori d'uso, e che è fondata nella loro immediatezza sensibile. Valore di scambio, scambio in genere c'è solo, a rigore, se c'è concetto; in questo senso il momento del concetto, dunque il momento non materiale non risiede solo nella costruzione dei concetti e nell'osservatore, ma anche nella cosa, nella stessa obiettività sociale che Marx cerca di analizzare. Nel mondo orientale queste implicazioni sono semplicemente soppresse, poiché Marx vi è diventato da tempo un dogma; ma mi pare che queste cose possiedano un'evidenza razionale tale che è impossibile negarle o ignorarle. Se posso fare quest'anticipazione, il concetto di dialettica – che deriva da διαλέγω, che significa intrattenersi, parlare insieme, discutere – in se stesso non è affatto concepibile senza un soggetto che pensi, che rifletta, che si muova; attribuire semplicemente e ciecamente la dialettica a una materia interamente asoggettiva, sarebbe la piú barbara superstizione. Credo di poter affermare che Marx è stato lontanissimo da questa concezione. Riassumendo, vorrei dire che non c'è un solo «principio» che non abbia bisogno, per poter essere pensato, proprio di ciò che esso stesso per sua natura esclude.

Dal momento che ho introdotto nella discussione il concetto di principio, pongo insieme una difficile domanda, che è molto importante per la critica della filosofia e per la comprensione delle grandi filosofie codificate. Potreste forse dire, ingenuamente, che il principio nell'idealismo è lo spirito come rappresentazione o nel realismo è la realtà concepita come indipendente dalla coscienza e dallo spirito; che il principio nel razionalismo è il puro pensiero indipendente dal materiale empirico, o la ragione pura e assoluta, e nell'empirismo è l'esperienza, che noi ci procuriamo essenzialmente mediante i sensi. Oppure direte che lo spiritualismo è la dottrina della sostanzialità dello spirito o degli spiriti, di entità spirituali considerate come esistenti in sé, mentre il principio del ma-

terialismo è la materia intesa come una realtà assolutamente opposta a tale principio.

Ma io vorrei che questi concetti di cui stiamo parlando vi insegnassero a filosofare. Ora provate a pensare se quelli che vi ho ora presentato sono tutti principî nella stessa misura. Dovrete constatare che in queste coppie di concetti i termini che stanno da una parte non sono affatto «principî» nel modo radicale e pregnante in cui lo sono quelli dell'altra. Se contrapponete al razionalismo l'empirismo e l'esperienza, con questo termine non indicate affatto un principio in sé unitario che sta alla base di tutti i fenomeni, che è all'opera per costituire la nostra conoscenza o addirittura lo stesso essere; ma indicate, al contrario, ciò che è molteplice, disperso, che è precisamente l'antitesi di un principio siffatto. Principî in senso rigoroso sono sempre e soltanto i concetti unitari e unificanti, e cioè la ratio, la produttività o l'unità sintetica nell'idealismo, lo spirito o qualcosa di simile. Proprio il filosofo che sta all'inizio della vera filosofia moderna e che si suole identificare col razionalismo, Cartesio, ha intitolato la sua opera principale *Principia philosophiae*[2]; invece negli avversari del cartesianesimo o nei cosiddetti empiristi non troverete affatto parole cosí enfatiche per indicare il principio unificante. La differenza a cui mi riferisco è molto affine alla differenza fra un pensiero sistematico, che pensa di dedurre tutto ciò che accade da un'unità suprema, da un solo nucleo, in modo chiuso e unitario, e un pensiero non sistematico. Se cerchiamo di determinare i momenti o i termini di quelle coppie che stanno da una parte, il realismo, l'empirismo e il materialismo, siamo obbligati – dal momento che il pensiero può esprimersi sempre soltanto sotto forma di concetti – a indicare anche ciò che ha una natura esattamente contrapposta a quella di un principio, a indicarlo come se gli stesse alla base un principio, dunque come se – ad esempio – il principio dell'esperienza nell'empirismo fosse principio in un senso paragonabile a quello in cui lo è la ragione unificante. Da una parte questo momento unificante, che porta a un concetto

[2] RENÉ DESCARTES, *Principia philosophiae* (1644).

comune e superiore, coincide con il senso dei concetti ivi applicati o col senso di ciò che si vuol dire con questi concetti. Dall'altra sorge la difficoltà per cui ciò che è disperso, molteplice, per cui l'esperienza nel suo insieme in quanto tali non sono affatto dati compiutamente e in tutta la loro ricchezza; questa realtà opposta al concetto deve dunque ricevere un ordine concettuale, finché diventi essa stessa concetto.

Questo singolare stato di cose non ha solo avuto conseguenze infinitamente importanti per la storia della filosofia, ma svolge anche una parte addirittura centrale – se non erro – nella controversia filosofica contemporanea. Per capire la storia della filosofia, bisogna anzitutto rendersi chiaramente conto delle diverse valenze del principio dalle due parti, ma poi anche riflettere sul meccanismo coattivo che nel secondo caso costringe a porre dei principî anche dove a rigore non se ne vogliono affatto.

Ho detto che questa necessità o fatalità ha conseguenze importantissime nella storia della filosofia. Già Hegel nella seconda parte della *Scienza della logica*, nella *Logica dell'essenza*, dal fatto che dell'esistenza, dell'esistente, dunque di ciò che non si risolve nel suo concetto, io posso parlare solo mediante concetti, ha tratto la conclusione che è anch'esso e necessariamente di natura concettuale; tutta una serie di filosofi ha fatto propria questa sua tesi. Ciò significa che col famoso passaggio dal fondamento all'esistenza il pensiero è sfuggito al problema di essere da un lato d'accordo, nelle sue determinazioni, con la realtà che vuole esprimere, e d'altro lato essere in contrasto con essa. Oggi questa tendenza è particolarmente forte perché tutta la dottrina heideggeriana dell'essere ontologico dell'ontico – secondo cui l'essenza di ciò che esiste è di essere, di esistere, – che trasforma magicamente lo stesso esistente in una sorta di essenza o di puro essere, si basa precisamente su questo meccanismo o su questa ipostasi dell'impasse del nostro pensiero. Questa impasse è realmente gravissima; essa si esprime nel fatto che anche le forme di pensiero o le forme filosofiche che non derivano da un principio in un certo senso assumono tuttavia, controvoglia, dei tratti sistematici. Si predica bensí l'espe-

rienza, ma poiché esse non hanno affatto presente l'esperienza stessa in tutto il suo contenuto, anche in esse, o in ogni caso nell'empirismo classico, a ben vedere si tratta sempre soltanto dei principî dell'esperienza. È questa la vera ragione per cui le cosiddette filosofie empiristiche non sono affatto cosí diverse da quelle idealistiche, per cui ad esempio Locke e Hume non sono affatto diversi da Kant come dovrebbero esserlo secondo il loro programma filosofico. Se si entra nelle filosofie, le differenze che viste dall'esterno appaiono come enormi contrasti di blocchi massicci fra loro opposti diventano molto piccole; diventano differenze assolutamente minime, e la capacità filosofica consiste sia nel percepire queste differenze piccolissime, che nel ricondurle nello stesso tempo, attraverso questa percezione, alla loro misura razionale, senza assolutizzarle.

Credo che a questo punto avrete imparato a nutrire un po' di diffidenza verso quel procedimento che della stessa impasse, della difficoltà della filosofia, che vuole mettere in rilievo ciò che non è a sua volta deducibile dal suo principio, vuol fare nuovamente un principio, e addirittura elevare la stessa indeducibilità al rango di principio della deduzione. Mi pare che all'ordine del giorno sia appunto la riflessione su questo procedimento. A questo punto i filosofi potrebbero indubbiamente obiettare, non del tutto a torto: se tu non puoi esprimere ciò che è contrario al principio altrimenti che in forma di principio, se non puoi esprimere l'esistente se non come essere o come suo concetto, ebbene, ciò dimostra appunto il primato dell'essere, del concetto o del principio sulla dispersa molteplicità. Ora proprio in questa argomentazione apparentemente cosí plausibile si cela un problema; poiché non si deve cedere a questa pretesa. Ma in questa lezione mi limiterò a segnalarvi la sua esistenza, per cosí dire, affinché vi sforziate voi stessi di determinarlo, senza poterlo esaminare io stesso in modo piú approfondito.

Provate a riflettere su quello che le filosofie disposte dall'una e dall'altra parte delle coppie concettuali hanno in comune. L'elemento comune che vi colpirà per primo, in una considerazione del tutto semplice e grossolana, è

che dal lato del razionalismo, dell'idealismo eccetera avete a che fare con un principio determinante che rappresenta qualcosa di piú elevato, di superiore. Persino Heidegger quando vuole giustificare il primato dell'ontologia sull'ontico parla ancora di un principio superiore che le starebbe alla base. Dalla parte dell'empirismo, del materialismo eccetera si incontrano rappresentazioni che appaiono di livello inferiore. Ovviamente si tratta di metafore; poiché nella sfera dello spirito con cui abbiamo qui a che fare, dal momento che dopo tutto la filosofia è una forma dello spirito e non la copia di una qualche disposizione nello spazio, non esiste qualcosa che sia un sopra o un sotto, che sia piú alto o piú basso nel senso letterale dell'espressione.

Bisogna dunque cercare di tradurre un po' questi concetti. Dove devo premettere l'avvertenza che questa stessa traduzione metaforica porta già il segno della tradizione filosofica, che usa appunto le espressioni di superiore nel primo caso e di inferiore nel secondo, e che quindi non si può considerare questa traduzione come *index veri*, come espressione diretta della verità. Essa deve essere intesa anzitutto come una semplice decifrazione del linguaggio storico della filosofia, come una decifrazione della terminologia storica. Le categorie che appaiono qui come inferiori e che hanno in comune il momento della dispersione, e anche della casualità, della pressione dall'esterno, rappresentano la natura (lo dico per ora in modo del tutto dogmatico, in questa forma primitiva che non sarei disposto a sottoscrivere).

La molteplicità dispersa è il contesto naturale inarticolato, ambiguo, in se stesso incontrollato, è, per essere precisi, sia il contesto naturale che incontriamo come natura esterna, che anche la natura nella misura in cui l'incontriamo in noi stessi, come l'insieme delle nostre esperienze sensibili intese nel senso piú lato. Ancora nel concetto di datità con cui opera la filosofia empiristica, nel concetto dei cosiddetti dati che ci troveremmo di fronte, quale che sia la loro origine, e con cui il nostro pensiero dovrebbe fare qualcosa – questa concezione empiristica si ritrova ancora in Kant –, c'è l'idea di una natura diffusa,

indipendente da noi, che ci si dà. Quindi la natura ci starebbe in primo luogo immediatamente di fronte, e secondo queste filosofie noi cercheremmo di darle un ordine. L'espressione «dato» implica in primo luogo che qualcosa non sia stato prodotto da noi, che non provenga dall'unità dello spirito, ma ci sia per cosí dire gettato in faccia; ma implica sempre anche – in contrasto col principio unificante – il momento della pluralità, della dispersione nello spazio e nel tempo, momento che si contrappone alla sintesi, all'unificazione, o, si potrebbe dire in termini logici, anche e soprattutto al momento dell'identità.

Contro il principio d'identità questa pluralità di cui si parla qui è dunque il molteplice. D'altro lato il principio superiore è quello che domina la natura, e che in genere viene identificato con lo spirito umano, con l'uomo spogliato delle sue qualità naturali e proprio per questo astratto. Se queste due concezioni stanno l'una di fronte all'altra in questo modo diretto e immediato, contengono un momento estremamente pericoloso, da cui dovete guardarvi, proprio se cominciate appena a occuparvi di filosofia. Infatti secondo le diverse tradizioni si sottolinea l'identificazione con quel momento superiore o inferiore considerandola preliminarmente come il vero compito che un pensatore ammodo deve proporsi; e la filosofia tedesca ha la tendenza a considerare il momento superiore come vero principio determinante, a sostenere che bisogna occuparsene o ricorrere ad esso, e ad attribuire a questo atteggiamento una specie di valore morale. Tutto il nostro clima spirituale è caratterizzato dalla tendenza che una qualche filosofia Kitsch ha caratterizzato con la parola d'ordine «Bisogna elevarsi all'idealismo», o in ogni caso lo è stato fino al momento in cui scuole e forme di pensiero angloamericane non hanno cominciato a influenzare il pensiero tedesco in un modo cosí profondo. Questa parola d'ordine trasforma già in una sorta di atteggiamento valutativo la decisione intellettuale, che dovrebbe essere basata su un giudizio, fondata. In questa sede non intendo addentrarmi nel problema del valore e dell'avalutatività; ma posso comunque dire che un pensiero che alza a priori l'indice per esprimere il seguente giudizio morale:

chi non la pensa cosí è un individuo che vale poco, cattivo, inferiore, che un pensiero siffatto rinuncia a priori alla propria serietà e verità. Oggi questi ammonimenti non sono piú espressi nel modo in cui lo erano all'epoca del preside Wulicke descritto da Thomas Mann; ma queste cose continuano ancora oggi a condurre una loro vita sotterranea, e io sarei pronto a dimostrarvelo.

Vorrei leggervi una citazione estremamente caratteristica di Fichte, e anzi di uno dei suoi scritti piú significativi e istruttivi, la prima delle due *Introduzioni* alla *Dottrina della scienza* (scritte dopo di essa). «La scelta di un certo tipo di filosofia dipende quindi dal tipo di uomo che si è: poiché un sistema filosofico non è una morta suppellettile, che si può prendere o lasciare a nostro piacimento, ma è vivificato dall'anima dell'uomo che ce l'ha. Un carattere fiacco per natura o fiaccato dalla servitú spirituale, dal lusso raffinato e dalla vanità, un carattere storpiato non si eleverà mai all'idealismo» [3]. Ora la libertà e autonomia del pensiero che è qui postulata da Fichte non può essere realizzata se il problema è già deciso a priori nel modo in cui lo è in questa formulazione; poiché essa afferma che se uno non è idealista è uno spirito pedestre, basso e vano, o, secondo l'espressione alquanto militaresca, fiaccato dal lusso.

Ma se considerate questa citazione fichtiana potete insieme vedere come questi problemi diventino estremamente complessi, non appena si affrontano veramente le cose; poiché anche questo passo (non lo dico perché voglia trovare qualcosa di giusto in ogni affermazione, ma perché penso che queste cose devono essere trattate con molta serietà) contiene un momento di verità. Fichte e l'intero movimento dell'idealismo tedesco si sono già difesi contro qualcosa che solo oggi si è pienamente dispiegato, contro la coscienza reificata, pigra, che prende il mondo cosí com'è. Hanno lottato contro il realista vol-

[3] JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797-98), I: *Einleitung*, in ID., *Gesamtausgabe*, a cura dell'Accademia Bavarese delle Scienze, I, 4, p. 195 [trad. it. *Prima Introduzione alla Dottrina della scienza*, a cura di L. Pareyson, in «Rivista di filosofia», XXXVII, 3-4, Torino 1946, pp. 190 sg.].

gare, che si accontenta senza ribellarsi della superficie della mera esistenza, e che non oppone alcuna resistenza a ciò che di fatto esiste, ma gli si adatta. Se leggete gli scritti di indirizzo piú pratico redatti dagli idealisti tedeschi, per esempio quelli sull'università, vi troverete una descrizione delle caratteristiche di questa coscienza reificata che è valida ancora oggi, e quindi anche una certa giustificazione di tesi come quelle certamente alquanto singolari di Fichte. Solo che se si pone l'opposto di questo pensiero reificato, pedestre, che si conforma alla realtà, se se ne fa un principio che si identifica col bene e che soltanto è giusto, lo si reifica a sua volta, e lo si trasforma precisamente in quel principio rigido e astratto che era stato imputato all'avversario – come ha obiettato Hegel appunto contro Fichte. In questo modo si ricade proprio nello stesso dogmatismo ottuso di cui Fichte aveva giustamente rimproverato il realista volgare.

13 novembre 1962.

22.

Vi ho mostrato in modo davvero astratto come il momento dell'alto e del basso corrispondano rispettivamente al momento del dominio della natura e a quello della natura. Dovete rendervi chiaramente conto del fatto che questa relativa astrattezza delle categorie con cui operiamo in questa prima fase dipende dalla circostanza che esse raggiungono la loro concretezza, la loro vera determinazione solo all'interno delle sempre mutevoli costellazioni in cui entrano nel corso della loro storia, combinandosi variamente fra loro. Vi ho inoltre detto che la scissione e l'isolamento di un momento dall'altro può portare all'ideologia, e cioè al puro inganno e alla falsità. Ve l'ho mostrato con drastica evidenza citando un passo di Fichte. Nei paesi di lingua inglese, e in genere in tutti i paesi in cui l'illuminismo è stato attuato senza essere inceppato da residui feudali, nei paesi in cui – per esprimerci in termini sociali – si è completamente realizzato il principio borghese, il principio di scambio, il puro essere-di-tutto-per-tutti, la tendenza dominante è precisamente l'opposta di quella rappresentata da Fichte. Se si può parlare di ideologia per i paesi occidentali che hanno oggi il loro modello nell'America, bisognerebbe indicare proprio il momento opposto, l'esistente che è la giustificazione sola ed esclusiva della conoscenza. In questi paesi si reagisce sempre e ovunque al pensiero di tipo non solo fichtiano, ma anche nietzschiano, ad esempio, e hegeliano, come se esso rappresentasse un'ingiustificata pretesa dello spirito di comprendere ciò che non può comprendere affatto; secondo questo abito mentale lo spirito deve essere

continuamente ricondotto alla ragione[1], per esprimerci paradossalmente. Secondo questo tipo di coscienza pare che lo spirito avanzi a priori la pretesa di un privilegio, si ritenga superiore agli altri uomini, sia affetto da hybris. Tutta una serie di pensatori americani, e non solo di pensatori irrilevanti – per esempio Santayana, Dewey e Thorstein Veblen –, hanno accusato di imperialismo lo spirito tedesco attaccando anche e in particolare la tradizione idealistica, e sono rimasti ciechi di fronte a tutti i tratti esattamente opposti a ogni tendenza imperialistica che sono senza alcun dubbio presenti in Hegel.

Il presupposto implicito di questo atteggiamento è la convinzione che anche il pensiero – come tutta la vita – deve sostanzialmente adattarsi; questo motivo dello spirito superiore, idealistico, che si autosublima pretendendo di creare il mondo, viene allora interpretato come pura superbia, o, come si dice oggi nel linguaggio psicologico di quei paesi, come espressione di un «inflated ego», di un Io tronfio e pieno di sé, come mancanza di adattamento intellettuale, per cosí dire. In effetti un pensiero che sottolinea il momento idealistico in modo cosí unilaterale come quello di Fichte può correre il rischio di brandire continuamente la bacchetta, sia quella del maestro di scuola, sia la bacchetta del sottufficiale prussiano, e di assumere – per il tramite della propria elevatezza – un carattere subalterno. Il cosiddetto pensiero piattamente positivistico tende naturalmente ad acquistare questo carattere subalterno, in quanto esalta la comprensibilità di tutte le cose per tutti nel senso di un coerente principio di adattamento. Questo pensiero è banausico perché, nella sua opposizione a ciò che è chiamato «superiore» e che esso considera come pura apparenza, è fatalmente incline ad attenersi sempre a ciò che è immediato, certo, ai «facts and figures», per esprimerci nel suo gergo, e a ignorare cosí il momento della mediazione. In questo modo si de-

[1] [«... *soll der Geist... immerfort zur Raison gebracht werden*». L'espressione è paradossale perché la ragione, nella sua forma ristretta, non speculativa (che per Hegel e anche per Adorno coincide col termine *raison*, mentre la ragione speculativa è indicata con *Vernunft*), è una forma dello spirito, che peraltro non si riduce ad essa].

termina una particolare forma di ottusità e stolidità. Non appena uno osa esporre un pensiero che non può essere immediatamente controllato con i fatti, positivamente, subito si tende a chiedergli polemicamente dov'è l'evidenza, dove sono i fatti su cui questo comportamento spirituale si fonda.

Questo atteggiamento può essere definito, in generale, come cecità verso il momento della mediazione [*Vermittlung*]. *Vermittlung* è bensí una buona parola tedesca; ma io vorrei farvi osservare che è già un termine filosofico. Molte parole tedesche sono diventate dei termini filosofici già molto prima che Heidegger creasse i suoi neologismi. Già con Hegel l'espressione «mediazione» ha assunto un significato del tutto determinato, che non posso però sviluppare davanti a voi senza che conosciate piú esattamente lo stesso concetto di idealismo. Se qui parlo di mediazione e della cecità di quel pensiero per il momento della mediazione, intendo anzitutto una cosa semplicissima, che tutti voi dovreste capire. Ogni singolo dipende dal tutto entro il quale riceve il suo valore di posizione. Il modello che vi può chiarire meglio queste mie parole è la società in cui viviamo. La chiave per una vera comprensione della società non è data affatto da quella che oggi si chiama microsociologia, e cioè dalla pura descrizione aconcettuale di singoli fatti e strutture sociali, poiché tutti questi fatti e strutture acquistano il loro significato solo all'interno del contesto totale che comprende tutti i momenti sociali; ma a sua volta questa totalità non può mai diventare un dato immediato, fattuale, la sua propria essenza non può essere immediatamente data. Spiegandovi il significato di questi due estremi, penso di darvi già una idea un po' piú concreta di quello che intendevo dicendo che i due tipi di pensiero rimandano l'uno all'altro, sono complementari. Ho cercato di mostrarvelo ex contrario, facendovi vedere come non appena un momento viene isolato e messo in rilievo a spese dell'altro il pensiero cessa di essere tale. Da un lato esso corre allora il rischio di cadere nel dogmatismo, nell'arbitrio, e dall'altro quello di diventare ottuso e meschino, cosí da poter assumere infine una forma tale per cui rinuncia a comprendere ciò

che gli sta di fronte e che è il suo oggetto, e si accontenta semplicemente di registrare, classificare e ordinare. In questo atteggiamento possiamo dunque riconoscere lo spirito burocratico, applicato al pensiero o alla filosofia.

Ma vorrei ancora dirvi alcune parole sul momento negativo dell'idealismo sfrenato – se cosí posso esprimermi –, e cioè su questo elemento di hybris che avete potuto chiaramente riconoscere nel passo di Fichte; poiché esso implica che per una specie di misteriosa predestinazione dello spirito del mondo coloro che non sono idealisti sono a priori reietti. In questo modo la filosofia si erige in ultima analisi a giudice assoluto, a cui spetta anche di decidere del valore o del disvalore dei singoli uomini. Ma un pensiero che pretende di poter giudicare in modo assoluto e incondizionato del valore o disvalore delle persone, io lo definirei a priori come un pensiero usurpatorio, «privilegiato», secondo l'espressione di Benjamin. Ora un pensiero come quello di Fichte sottolinea con la massima energia l'autonomia, e cioè la tesi che il pensiero non segue nessun'altra legge che quella che si è data esso stesso, come pura ragione. Di conseguenza il concetto della libertà svolge una parte assolutamente centrale in tutte le filosofie della tradizione idealistica. E tuttavia nel pensiero di tipo idealistico questa libertà è una cosa ben strana; e infatti in questo pensiero quanto piú si parla di libertà, tanto meno libertà viene lasciata, e non è affatto un caso che Fichte, che ha stabilito il primato della ragion pratica, o, in altri termini, della dottrina kantiana della libertà, conduca sostanzialmente questa stessa ragion pratica sotto il concetto della necessità, della deducibilità.

In realtà questa filosofia dell'autonomia assoluta e dell'assoluta libertà si rovescia nell'eteronomia, e cioè nella costrizione morale. Se prendete sul serio il passo che vi ho citato, esso non significa allora altro se non che colui che non è idealista si vota – in termini cristiani – alla morte e alla perdizione, allo stesso modo di colui che – secondo l'antica interpretazione dell'eucaristia – riceve l'ostia consacrata senza credere che sia il corpo di Cristo. Potete dunque vedere come si tratti qui di secolarizzazioni tangibilmente evidenti di motivi teologici. Ritengo

che ciò sia importante, proprio quando si parla della posizione della coscienza tedesca rispetto al cosiddetto idealismo. Questo momento della coazione morale – «tu devi credere a ciò che è "superiore"; se non ci credi, sei un uomo cattivo e dannato» – esercita sugli spiriti una costrizione quanto mai fatale. Propendo a credere che questa tradizione, profondamente radicata in Germania, sia ancor sempre un ostacolo sotterraneo, e uno dei piú importanti, che vi impedisce l'attuazione di quella che possiamo chiamare libertà spirituale. Questo tipo di pensiero, che parte dal presupposto che tutto ciò che è può essere infine ricondotto allo spirito e alla sua «libertà», si impadronisce a priori – a propria gloria – di ciò che il pensiero, in quanto è tale e in quanto determina l'essere, dovrebbe invece cercare di raggiungere e conquistare. Ma ciò implica appunto una ricaduta in quel dogmatismo la cui critica da parte di Kant era stata precisamente il punto di partenza del movimento idealistico e uno dei suoi momenti essenziali.

In effetti si può dire che nella storia della decadenza dell'idealismo tedesco il primato dello spirito su ciò che sarebbe pura e semplice esistenza è diventato sempre piú decisamente un dogma; e ancora oggi nelle correnti ontologiche della filosofia si potrebbero accertare le tracce appunto di questo dogmatismo dello spirito assoluto. Ma l'«alto» diventa menzogna precisamente nel momento in cui gli viene attribuita l'esistenza, poiché in questo modo il «basso», ciò che solo e semplicemente è, la realtà manchevole, deforme, problematica in cui viviamo è trattata a sua volta come se fosse già quell'essere elevato, o, come si ama dire oggi, come se fosse già vero essere. È possibile, e io ritengo che nella storia della filosofia le cose si siano effettivamente svolte cosí in grandissima misura, è possibile che il materialista, che afferma l'universale dipendenza degli uomini da ciò che è inferiore, da condizioni materiali che abbassano il suo rango, e ciò che ne consegue, mantenga fede a quell'ideale di elevatezza che apparentemente nega e lo serva meglio di coloro che si appellano agli alti valori; poiché dietro il loro discorso dell'elevatezza si nasconde fin troppo facilmente l'interesse

per il proprio status, per il proprio privilegio sociale. Se si crede all'alto, all'elevato, si è anche una persona elevata, e cioè si appartiene a un'élite.

In questo contesto potete forse imparare a nutrire una certa diffidenza verso l'espressione «distruttivo» che oggi si corre nuovamente il rischio di incontrare dappertutto (anche questo rientra in una trattazione della terminologia filosofica); questo concetto di «distruttivo» in senso generale non può significare praticamente altro se non che il concetto critico viene respinto a priori, perché prende di petto una qualche convinzione universalmente diffusa e la confronta con la ragione. Invece in se stesso esso è altrettanto poco legittimo o illegittimo che quello opposto di «costruttivo»; poiché quello che importa è sempre che ciò che si pretende costruttivo o distruttivo si giustifichi davanti alla ragione. Certamente c'è anche qualcosa che è distruttivo in un senso molto cattivo, per esempio ci sono dei caratteri distruttivi, e cioè delle persone che distruggono ogni rapporto in cui si trovano senza ragione, per motivi puramente irrazionali, che esse stesse ignorano; c'è una cattiva distruttività anche nella società, ed è precisamente la tendenza di questa società in cui viviamo a operare in direzione del proprio autoannientamento. Ma quel principio distruttivo è esattamente l'opposto di ciò che in generale viene accusato di distruttività; sul soggetto consapevole che dimostra come la realtà o singoli individui abbiano tendenze e possibilità distruttive viene ingiustamente trasferito il giudizo che in verità dovrebbe essere formulato sull'oggetto da esso conosciuto. Inoltre ciò accade quasi sempre in nome dei superiori beni dello spirito, o, come si dice oggi con un'espressione interamente logora, dei valori eterni, come se questi potessero rappresentare un essere in sé. In altri termini: l'idealismo nella sua forma specifica ha la tendenza a giustificare proprio la bassa realtà che esiste, poiché la determina come se fosse già un momento del principio superiore; questa tendenza è già insita nella filosofia idealistica, nel senso che in essa tutto ciò che esiste, i dati sensibili, devono essere anch'essi dedotti dal principio del

puro spirito, da cui sarebbero prodotti, mentre in se stessi sarebbero quindi del tutto indeterminati.

Che proprio l'evocazione dell'«alto» serva sempre a scopi repressivi, che fra l'evocazione dei cosiddetti beni e valori superiori e le tendenze sociali e spirituali repressive esista un cosí radicale e profondo rapporto di affinità elettiva, questo fatto ha certamente qualcosa a che fare con lo stesso concetto di «alto», o col suo contenuto. Se ricordate la determinazione per cui ciò che appare come alto è propriamente il principio del dominio della natura, e cioè dello spirito che esercita il suo dominio sulla realtà dispersa e confusa che lo circonda, ebbene, potete vedere come in questa concezione sia già implicita un'affinità con ogni forma di dominio. Poiché nel corso di tutta la storia il dominio sugli uomini e il dominio sulla natura sono sempre stati mescolati fra loro in modo fatale, ed è estremamente difficile, se non impossibile, separare l'uno dall'altro. Ciò può mostrarvi in quale senso l'idealismo ha un rapporto specifico con l'ideologia, e cioè con la sublimazione di ciò che è. Ma può diventare ideologia anche il basso, l'inferiore, quando vieta al pensiero di elevarsi al di sopra di ciò che semplicemente esiste, e lo obbliga ad accontentarsi del mondo cosí com'è. Questi due poli filosofici, che ad una considerazione astratta appaiono come semplicemente opposti, in realtà si toccano – come la maggior parte degli estremi –, proprio perché nella loro separazione, nella loro astrattezza diventano entrambi falsa coscienza, che tende poi ad assumere la forma dell'apparenza socialmente prodotta[2]. Questa struttura ideologica può essere riscontrata sia nell'ipostatizzazione dello spirito, come se esso non rimandasse ad una realtà altra da sé, che, viceversa, nella limitazione ai fatti, ai dati, che respinge malignamente, a priori, lo spirito, e quindi impedisce ogni riflessione critica, poiché esse possono essere compiute solo dallo spirito. Potete cosí vedere chiaramente come queste polarità di cui parliamo siano a loro volta passibili di critica; hanno bisogno della mediazione, e nessuno di questi tipi polari di pensiero di cui stiamo

[2] [E cioè dell'ideologia].

trattando è giusto, se è preso isolatamente. Ma la mediazione nelle coppie di concetti fra loro opposti non si attua nella forma della famosa aurea mediocritas, di quella via di mezzo di cui una volta Arnold Schönberg disse, con molto spirito, che è la sola via che sicuramente non porta a Roma. Se questa mediazione è possibile, lo è solo passando attraverso gli estremi. Gli estremi di questi tipi mentali sono mediati in se stessi, come ho cercato di mostrarvi: cosí nella materia è necessariamente implicito il concetto, e viceversa nell'idea, o come volete chiamarla, nell'idealismo è necessariamente insita l'esistenza.

Qualcuno di voi potrà dire che parlo cosí perché ho io stesso la tendenza ad andare agli estremi; e forse ha persino letto André Gide, che su uno dei suoi libri ha scritto il motto: «Gli estremi mi toccano». Ma le cose non sono cosí semplici. In filosofia bisogna conquistarsi la libertà per l'oggetto, la libertà intellettuale nei confronti di ciò di cui ci si occupa; non è lecito procedere frettolosamente alla reductio ad hominem, e cioè alla riduzione dei teoremi che ci suonano nuovi e singolari a colui che li formula; si dovrebbe invece lasciare da parte la persona che esprime certi pensieri, e cercare di comprendere il contenuto del pensiero stesso. Sto cercando di farvi capire che cos'è il rigore che consiste sostanzialmente nel mostrare che ognuno di quei momenti rinvia intrinsecamente all'altro. La debolezza delle soluzioni di compromesso deriva proprio dal fatto che esse non possiedono quel rigore, ma cercano invece la mediazione fra i momenti tra loro opposti in una forma intermedia, localizzata alquanto staticamente a metà di una scala. Queste forme di pensiero, che evitano di affrontare seriamente la contraddizione della cosa stessa, cosí facendo incorrono a loro volta in contraddizioni per cosí dire involontarie, invece di tematizzare e sviluppare fino in fondo la contraddizione.

Vi darò solo due esempi di quello che intendo dire, tratti dalla storia della filosofia. Si può dire che John Locke, l'empirista inglese di cui sarei l'ultimo a contestare i grandi meriti per lo sviluppo della teoria della conoscenza, è stato appunto un pensatore che ha inteso la mediazione nel senso del semplice *common sense*, del

buon senso, e cioè – consentitemi di dirlo – ha cercato di mediare fra gli estremi della soggettivazione e del realismo ingenuo. Ha assunto una posizione intermedia, poiché nella sua gnoseologia ha distinto fra le qualità primarie e secondarie delle cose; le qualità secondarie sarebbero puramente soggettive, e cioè condizionate dai meccanismi della nostra percezione soggettiva, mentre le primarie (come l'estensione, la forma, il peso eccetera) sono da lui attribuite alle cose in sé. Questa sua tesi concorda in una certa misura col buon senso, che dice che i colori delle foglie e dei fiori cambiano quando si fa buio, ma in genere la forma e il peso di queste cose sono gli stessi al buio e alla luce. Un pensiero di questo tipo attribuisce, in genere, un'importanza eccezionalmente grande al buon senso, e cioè a quello che tutte le persone ragionevoli devono pensare, per motivi che in realtà sono connessi con la filosofia politica di Locke.

Ma tale pensiero si involge in una contraddizione del tutto evidente. Una volta che ha assunto come criterio della conoscenza la percezione sensibile soggettiva, e che ha detto che noi possiamo conoscere la realtà obiettiva solo per il tramite delle categorie soggettive, che cosa gli dà poi il diritto di fare improvvisamente un salto logico e – solo perché questa è per cosí dire la convinzione generale – fare eccezione per determinate qualità delle cose, che vengono attribuite alle cose stesse? In certo modo la filosofia kantiana è una precisa risposta a questa domanda; Kant ha cercato di ricondurre al soggetto anche le cosiddette qualità oggettive, primarie, che peraltro egli non intende come momenti sensibili, ma cerca invece di dedurre dalla struttura interna della coscienza, da forme categoriali. Tutto ciò che in Locke appare ancora con il nome di qualità primaria, in Kant appare appunto sotto il titolo delle categorie o della funzione categoriale. Questo excursus storico non è fine a se stesso, ha invece lo scopo di mostrarvi in che modo un pensiero apparentemente mediatore come questo, che da una parte è un po' idealistico e dall'altra un po' realistico, proprio per questo finisca in un'impasse, mentre un pensiero che nei momenti cosiddetti ideali ricerca quelli reali e nei reali gli ideali,

prende su di sé la contraddizione e cosí facendo può andare veramente piú in là.

Il mio secondo esempio è costituito da un pensatore importante come Kant, in cui da un lato è presente un momento di realismo ingenuo, quando le cose in sé compaiono come cause ignote del fenomeno, e d'altro lato il mondo della nostra esperienza può realizzarsi solo attraverso un incontro e accordo delle forme della nostra sensibilità e del nostro intelletto con una materia astratta, completamente indeterminata. Contro questa posizione di Kant è stata sollevata assai presto la seguente obiezione: se le cose in sé e quindi le cause dei fenomeni sono del tutto ignote, restano completamente oscure, come possiamo allora parlare di esse e conoscerle? Inoltre è stata fatta l'obiezione assai valida che quando Kant indica quelle cose in sé come cause dei fenomeni applica la categoria della causalità a ciò che è in assoluto, e cioè si trova al di là del mondo empirico costituito dalle nostre categorie, dalla nostra coscienza, e in questo modo viola il proprio supremo principio del carattere soggettivo delle categorie, trattando la categoria di causalità come qualcosa che è situato nelle cose in sé, che deve essere cercato in esse. È però vero che non rendo completamente giustizia a Kant, se mi limito a presentare come risultato del suo sforzo di mediare fra gli estremi solo questa contraddizione, questa cosa contraddittoria situata fra gli estremi (mentre la mediazione dovrebbe invece passare attraverso di essi); questa incoerenza di Kant ha una ragione estremamente profonda. Poiché se la sua gnoseologia fosse sviluppata coerentemente fino in fondo, la conoscenza diventerebbe una gigantesca tautologia, e Kant si è rifiutato di accettare questa conclusione, poiché ha visto che invece nella conoscenza c'è sempre qualcosa di nuovo. Forse già di qui potete cominciare a capire perché è possibile giungere a un pensiero corretto nei confronti delle coppie di concetti antitetici solo a condizione di addentrarsi in questi stessi concetti e di ritrovare in essi il loro opposto, anziché escogitare una qualche Weltanschauung che dovrebbe mediare fra gli estremi, come ad esempio quella del cosiddetto realismo critico.

Vi ho già detto che i due lati di quelle coppie di concetti non sono fra loro in un rapporto biunivoco, ma si incrociano in larga misura fra loro; e questi singolari rapporti devono essere chiariti ancora un po' meglio. Divergono secondo il punto di vista da cui sono di volta in volta considerati, sono affini, come vi ho mostrato, ma anche diversi. Secondo lo schema che abbiamo disegnato l'idealismo, il razionalismo e lo spiritualismo appartengono allo stesso lato. Inequivocabilmente e con grande energia Kant ha indicato la propria teoria come idealismo trascendentale [3]. Una parte molto essenziale, potremmo dire tutta la parte negativa del suo capolavoro gnoseologico, della *Critica della ragion pura*, e cioè la cosiddetta *Dialettica trascendentale*, è dedicata proprio alla critica del razionalismo. Tutto lo sforzo della dialettica trascendentale mira a contestare alla ragione il diritto di trarre da sé dei giudizi su oggetti che trascendono i limiti della possibilità dell'esperienza; in questo senso l'idealismo trascendentale di Kant ha fatto valere appunto l'empirismo contro il razionalismo. O vi do un altro esempio. Se ci richiamiamo alla nostra provvisoria ripartizione delle teorie secondo lo schema del sopra e del sotto, il materialismo e l'empirismo appartengono allo stesso lato. Eppure un pensatore di cui non si potrà certo negare che sia stato materialista, e cioè Lenin, ha scritto un grosso libro intitolato *Materialismo ed empiriocriticismo* [4], in cui ha attaccato con estrema violenza proprio l'empirismo nella forma piú diffusa ai suoi tempi, vale a dire nella forma rappresentata dalla scuola di Mach e Avenarius (la cui teoria ha cercato di presentare tutta la conoscenza come un insieme di relazioni di uguaglianze fra dati sensibili). In un'epoca in cui il cosiddetto pensiero borghese si era appropriato in larga misura dell'empirismo e del positivismo, negli anni a cavallo fra il XIX e il XX secolo, un pensiero radicalmente materialistico ha attaccato l'empirismo, e anzi con una violenza dogmatica senza pari. Schopen-

[3] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., (1781, 1787²) A 369.

[4] VLADIMIR IL'IČ LENIN, *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908), in *Opere complete*, XIV, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 13-380.

hauer rientra sotto il concetto dell'idealismo, nel senso che com'è noto all'inizio del primo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* sta la frase: «Il mondo è una mia rappresentazione» [5], che potrebbe essere addirittura considerata come una delle formule generali che esprimono piú efficacemente il senso dell'idealismo. Eppure tutto il pensiero schopenhaueriano è diretto contro la filosofia idealistica dei postkantiani, e tutto ciò che vi ho detto contro la tendenza idealistica a sublimare la realtà esistente, ad affermare, ad approvare il mondo nella sua forma attuale, sarebbe stato sicuramente accettato da Schopenhauer, nonostante la sua posizione idealistica in gnoseologia.

Il filosofo inglese Berkeley è un empirista nel senso che ha spinto fino all'estremo il ricorso all'esperienza soggettiva, all'esperienza sensibile del soggetto; ma la sua critica dei concetti cosiddetti naturalistici, e cioè della dottrina di un mondo esterno che esiste in assoluto, in sé, è talmente radicale che alla fine non c'è piú nient'altro che spirito, e anzi lo spirito nella forma della coscienza singola, individuale. Esprimendoci un po' liberamente, potremmo dire che per lui a rigore ci sono soltanto spiriti; ma non delle menti pure, bensí gli spiriti dei singoli uomini che hanno quelle percezioni sensibili. In questo senso avete qui di fronte un'unione di spiritualismo ed empirismo, un'unione singolare, nuovamente, di posizioni che secondo lo schema delle nostre coppie concettuali sono invece eterogenee. Berkeley è stato un empirista sensista radicale da un lato e uno spiritualista dall'altro. Com'è ovvio non ci accontenteremo di registrare queste curiose intersezioni; ma dovremo chiederci che cosa significano, e che cosa ci possono insegnare sulla natura dei concetti che trapassano in tal modo l'uno nell'altro.

15 novembre 1962.

[5] SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* cit.

23.

Altrimenti resteremmo davvero alla superficie della terminologia, e cioè non appena risultasse che nella disposizione delle coppie concettuali appaiono delle divergenze chiameremmo in causa la storia, che ha voluto cosí. Ora io non voglio negare che questi singolari rapporti, queste intersezioni nella terminologia abbiano i loro motivi storici; ma potete vedere già qui che l'usuale separazione del momento storico e di quello sistematico in filosofia non tiene, per motivi – del resto – molto numerosi e molto piú profondi di quelli che possiamo esaminare ora. Le intersezioni e incongruenze storiche che risultano fra i concetti non possono essere semplicemente addebitate alla storia, come se fossero qualcosa di aconcettuale, che non ha niente a che fare col momento che si dice sistematico, e cioè con i problemi di verità. Al contrario, i cambiamenti storici che avvengono nella filosofia – e ciò costituisce per lo meno una mediazione essenziale fra l'aspetto cosiddetto storico e quello cosiddetto obiettivo – derivano in grandissima misura da problemi obiettivi o sistematici; problemi che si creano all'interno di una filosofia si sviluppano storicamente in modo da portare a rapporti cosí complessi da determinare queste situazioni terminologiche a prima vista alquanto confuse che si rimproverano alla filosofia cosí spesso, e, direi, in realtà un po' a torto.

Vorrei ora portarvi un esempio che vi faccia rapidamente vedere come questa complessità dei rapporti fra le coppie di concetti derivi dal fatto che i concetti agiscono l'uno sull'altro. La filosofia kantiana combatte su due fronti, se cosí vogliamo esprimerci, e cioè contro il razio-

nalismo e insieme contro l'empirismo, e la sua enorme efficacia deve essere ricondotta essenzialmente proprio al fatto che i motivi di queste due scuole fra loro avverse in Kant si sono intrecciati fra loro in una maniera molto profonda. Nel distacco dell'idealismo kantiano dal razionalismo c'è una necessità, una necessità obiettiva. Vi ricorderò la frase della *Critica della ragion pura* che tutti voi probabilmente conoscete, che David Hume, e cioè il piú maturo esponente dell'empirismo nel XVIII secolo, ha svegliato Kant dal suo sonno dogmatico[1]. Stranamente, il termine «dogmatico» qui non si riferisce ad altro che al razionalismo, nella forma che il pensiero leibniziano aveva poi assunto nel sistema di Christian Wolff; ciò è strano perché in origine il movimento filosofico a cui si suol dare il nome di razionalismo aveva a sua volta il carattere di una critica del dogmatismo. Se leggete il primo esponente ufficiale del razionalismo filosofico, e cioè Cartesio, incontrerete una critica appunto del pensiero dogmatico, vale a dire del pensiero che presume di poter essere certo della verità di un'affermazione senza che essa sia interamente evidente, solo perché è attestata da una qualche autorità, critica che è sviluppata molto chiaramente in due luoghi decisivi dell'opera cartesiana, nel *Discorso sul metodo* e nelle *Meditazioni*[2].

Uso questo esempio per mostrarvi come anche un concetto come quello di dogmatismo abbia carattere dinamico, e cioè come anche un termine come quello di dogma nella storia della filosofia possa assumere significati diversi. Se prescindete dal significato originario del termine «dogma» (= ciò che deve essere assolutamente creduto), questo concetto del dogma o del dogmatismo nelle diverse fasi della storia della filosofia è sempre usato per indicare quelle idee filosofiche che non sono piú logicamente compatibili con i risultati a cui il pensiero è di volta in

[1] IMMANUEL KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Werke* cit., IV, p. 8 [trad. it. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Paravia, Torino 1955, p. 10].

[2] DESCARTES, *Discours de la méthode* cit., *Meditationes de prima philosophia* (1641) [trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari 1954].

volta giunto nel suo sviluppo coerente. In ogni filosofia dogmatici sono i residui del passato, che si contrappongono al suo proprio, interno sviluppo, alla sua logica interna come qualcosa di esteriore, di rigido, come una zavorra imposta dalla tradizione. Si potrebbe quasi dire che ogni filosofia contiene anche un momento di dogmatismo, che da un lato le è indispensabile, ma che d'altro lato diventa l'oggetto del movimento del concetto e in questo modo, proprio nella sua rigidezza, la molla del movimento filosofico. Kant, che ha applicato il concetto di dogmatismo ai razionalisti, a sua volta è stato considerato in un certo senso come dogmatico già dai suoi successori piú diretti, per esempio da Fichte, e se leggete la polemica degli idealisti tedeschi in senso stretto contro la netta bipartizione del sistema kantiano o anche contro il concetto della cosa in sé, avete la sensazione di avere a che fare con una critica dello stesso tipo di quella diretta contro il dogmatismo. In questo senso tutta la storia della filosofia potrebbe essere considerata come un tentativo, come un tentativo caratterizzato da un continuo progresso, ma nello stesso tempo sempre anche vano, in un certo senso, e fallito, di liberarsi dai suoi elementi dogmatici; se la storia della filosofia nel suo complesso viene intesa come un continuo progresso dell'illuminismo, o almeno dell'autoriflessione dell'illuminismo, allora il polo opposto (per cosí dire) di tale movimento sarebbe questo elemento dogmatico. E tuttavia la filosofia non può mai privarsi del tutto di quel permanente momento dogmatico – alla stregua del suo proprio concetto –, poiché ciò sarebbe possibile solo se essa non derivasse veramente da altro che da se stessa, se il pensiero fosse veramente assoluto e fosse determinato esclusivamente da se stesso, mentre il pensiero non è mai riuscito a realizzare questo. Persino questo concetto di dogmatismo, che apparentemente è cosí fisso e cosí estraneo alla filosofia, assume significati diversi nelle diverse forme di pensiero; persino gli idealisti tedeschi, che sostengono un antidogmatismo cosí radicale, per il positivismo hanno svolto molto facilmente la funzione di dogmatici. Viceversa Husserl, ad esempio, ha attaccato lo scetticismo e positivismo trattandolo come una

concezione fondamentalmente dogmatica. In questo senso anche il concetto di dogmatismo è coinvolto nella vita della filosofia, e come ogni altro concetto assume il suo valore di posizione solo all'interno delle diverse costellazioni filosofiche.

In quella differenza fra l'idealismo e il razionalismo che è stata essenzialmente stabilita da Kant, che ha criticato il razionalismo, è dunque insita la necessità di far rientrare la critica empiristica nel nuovo orientamento della filosofia sulla coscienza. Se si considera la tesi fondamentale del razionalismo, secondo cui le leggi della ragione hanno valore obiettivo, Kant è interamente d'accordo col razionalismo; egli ha però considerata come valida e fatta propria l'obiezione dell'empirismo, secondo cui il razionalismo ha assoggettato alle somme categorie della ragione e alle sue determinazioni tutto quanto esiste, in modo dogmatico, e cioè senza dare nessuna precisa indicazione o prova particolare. Di conseguenza egli ha bensí fatto proprio l'orientamento sul soggetto, che del resto il razionalismo e l'empirismo hanno in comune, ed ha anche mantenuto la tesi dell'obiettività delle leggi della ragione, secondo cui esse hanno la funzione di fondare la verità; ma d'altra parte ha ritenuto necessario accogliere nella propria riflessione il loro rapporto coi dati, col materiale empirico, invece di stabilire, ex abrupto – come aveva fatto per esempio Spinoza – che l'ordine delle idee, e cioè l'ordine della ragione, e l'ordine delle cose sono fra loro identici.

In questo modo egli è diventato un critico sia del razionalismo che dell'empirismo, e l'idealismo nella sua versione kantiana ha una posizione equidistante rispetto alle due scuole. Kant è critico del razionalismo in quanto mostra che la ragione, che è bensí costitutiva, ma è costitutiva solo per l'esperienza, dal momento in cui si emancipa dal suo materiale empirico, in cui perde per cosí dire ogni controllo, credendo di poter ipostatizzare le proprie leggi facendo di esse le leggi delle cose in sé, da questo momento si involge necessariamente in contraddizioni; e infatti cosí facendo abbandona il finito, contrasta ai limiti della possibilità dell'esperienza. D'altro lato Kant – fedele, in

questo, alla posizione leibniziana – ha affermato con insistenza che l'organizzazione dell'esperienza non è affatto possibile senza la ragione, e cioè senza un tessuto soggettivo stabile, categoriale. In questo modo è andato al di là di questa alternativa dell'esperienza da un lato e della ratio dall'altro, dove tuttavia finisce per prevalere il motivo razionalistico, e cioè di un salvataggio dell'oggettività della ragione; solo che in lui questa obiettività della ragione non appare piú in una forma in certo modo ingenua, come eredità della teologia e dell'eterna verità teologica, ma per la prima volta si riflette in sé, si afferma per la prima volta il bisogno della ragione di giustificarsi nei confronti dell'incalzante materiale empirico. A queste considerazioni sull'esigenza di obiettività che Kant voleva conservare, o, come è forse piú esatto dire, salvare, vorrei aggiungere alcune parole sull'orientamento della filosofia kantiana nel suo complesso. Poiché vi ho promesso che questa introduzione alla terminologia sarebbe stata insieme un'introduzione alla filosofia, queste osservazioni che mi propongo di fare allo scopo di dissipare l'immagine popolare di Kant – a voi tutti piú o meno familiare – sono certamente legittime. Quest'immagine è contrassegnata dalla famosa formula della rivoluzione copernicana che Kant avrebbe compiuto; e se qualcuno legge superficialmente questa parte della storia della filosofia, apprenderà che Kant ha analizzato per la prima volta i meccanismi della ragione e quindi la soggettività costitutiva, che il suo pensiero ha dunque un indirizzo soggettivo. In un certo senso ciò è del tutto esatto, e una parte molto estesa della critica della ragione, potremmo dire la parte positiva, in cui Kant costruisce, in sostanza, la sua teoria della conoscenza, consiste effettivamente di analisi soggettive, in cui si tratta appunto di quell'intreccio di materia e forma che la scuola razionalistica e quella empiristica avevano disfatto, a favore dell'uno o dell'altro fattore. Ma in Kant questo punto non è quello veramente decisivo. L'interpretazione che considera Kant come il filosofo che ha indirizzato per la prima volta il pensiero sul soggetto è errata. Quest'interpretazione è storicamente inesatta perché l'orientamento soggettivo del soggetto è stato attuato

proprio dagli empiristi radicali, e in modo molto piú radicale che da Kant. Ma io penso piuttosto al fatto che la sostanza della filosofia kantiana non consiste tanto nel presentare la soggettività come la realtà vera e fondamentale, nell'indirizzare la filosofia sul soggetto (l'avevano fatto molti altri prima di lui, per esempio tutti gli scettici e i sofisti antichi), quanto nella tesi dell'obiettività della conoscenza, della realtà della nostra esperienza. Ciò che gli importa è di salvare la validità dei giudizi che noi formuliamo sulla realtà, o in ogni caso dei giudizi scientifici. Il significato autentico della rivoluzione copernicana non è quello che si potrebbe esprimere cosí: Dove credevate che ci fosse l'oggetto, l'oggettività, c'è invece il soggetto; ma al centro della filosofia kantiana sta invece l'intento di salvare e di difendere la stessa obiettività, l'obiettività della conoscenza, l'obiettività dell'esperienza, del mondo sperimentato, attraverso l'analisi delle condizioni soggettive della nostra conoscenza. Del resto nell'introduzione della *Critica della ragion pura* si trova un passo in cui è detto esplicitamente che l'interesse della critica della ragione è un interesse obiettivo. Su questo passo di solito si sorvola, ma in verità bisogna prenderlo molto sul serio. Nella sua prolusione – che colgo l'occasione per esortarvi a leggere – il mio collega Liebrucks ha dimostrato in modo assai stringente che anche la deduzione dei concetti puri dell'intelletto, e cioè la parte del sistema kantiano che si addentra piú profondamente nelle condizioni soggettive della conoscenza, è senz'altro orientata secondo l'istanza dell'oggettività, e proprio nelle argomentazioni condotte nella deduzione dei puri concetti dell'intelletto si può riscontrare continuamente uno stretto parallelismo fra l'unità della ragione da un lato e la cosa che deve realizzarsi attraverso questa unità dall'altro.

Nella filosofia kantiana il processo di soggettivazione da un lato e la problematica della costituzione della realtà dall'altro sono sempre in correlazione fra loro, e voi potete capire esattamente Kant solo se intendete tutta questa filosofia soggettiva come un unico, immane tentativo attuato con immane energia di salvare l'obiettività. Non posso fare a meno di osservare che in quest'idea, che l'o-

biettività deve essere cercata e trovata proprio nelle condizioni costitutive della soggettività, è già insito, propriamente, il motivo fondamentale della dialettica, e cioè l'idea che il momento soggettivo e quello oggettivo non sono semplicemente contrapposti l'uno all'altro, ma – come accade per tutti questi opposti – sono invece mediati l'uno dall'altro. In questo senso c'è veramente motivo di dire che i filosofi del cosiddetto idealismo tedesco hanno effettivamente realizzato le profonde intenzioni di Kant. Poiché questo processo dell'oggettivazione della soggettività nella filosofia kantiana non è stato compiuto fino in fondo con perfetta coerenza, si è collegato a lui appunto quel movimento dell'idealismo tedesco in senso stretto, che ha ripreso i motivi del vecchio razionalismo, cercando di costruire l'intera realtà a partire dallo spirito. Il primo che ha sviluppato in questo senso, con grande energia, la filosofia kantiana, è stato Salomon Maimon [3], che proveniva dalla tradizione matematica della scuola leibniziana; questa tendenza è stata poi realizzata nel modo piú completo da Schelling [4], che si è richiamato esplicitamente a Spinoza e anche a Leibniz, nel suo modo di considerare il cosiddetto materiale dell'esperienza. Per mostrarvi la struttura e il funzionamento interno di questo meccanismo che ha portato a quelle complicazioni delle nostre coppie di concetti vorrei farvi ancora un esempio, che si riferisce al rapporto fra l'empirismo e il materialismo. Vi ho detto che Lenin ha attaccato proprio l'empirismo radicale del suo tempo, l'empiriocriticismo, e cioè la corrente di Mach e Avenarius. Se leggete *Materialismo ed empiriocriticismo*, avete un po' l'impressione che questo libro proceda in modo dogmatico; l'autore fa uso di affermazioni e dichiarazioni insistenti, per tacere delle solite ingiurie, piuttosto che tenere conto delle argomentazioni critiche degli empiristi. Questi empiristi della seconda metà del secolo XIX e degli inizi del XX sostengono la tesi fondamentale

[3] SALOMON MAIMON, *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (1790), ristampa Darmstadt 1970.

[4] FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), in *Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, I, 1, pp. 149 sgg., ristampa Darmstadt 1967.

che la filosofia ha il compito di giungere alla costruzione della realtà attraverso un'analisi di ciò che è indirettamente e direttamente dato alla coscienza, dove i dati sensibili hanno appunto una posizione di assoluto privilegio; la principale opera di Mach s'intitola *L'analisi delle sensazioni*[5]. Contro di loro Lenin ha affermato con insistenza che il mondo in cui viviamo non è solo un complesso di relazioni di uguaglianze o in ultima analisi la relazione per le nostre sensazioni, ma esiste realmente, e la nostra coscienza è determinata da questa realtà indipendente dalla coscienza individuale.

Se queste affermazioni sono lette isolatamente, colui che abbia cultura ed esperienza filosofica non ne trae certo l'impressione di una grande stringenza e forza argomentativa; ma anche qui si tratta di considerare la cosa storicamente e in certo modo nella sua logica interna, per capire come si è potuto giungere al peculiare dogmatismo di Lenin. Egli voleva soprattutto difendere l'obiettività della società, delle sue leggi e dell'essere sociale, contro il rammollimento soggettivistico della dottrina delle leggi oggettive della società che aveva cominciato a verificarsi nell'economia soggettivistica e nel soggettivismo psicologico che si era esteso anche alle scienze sociali del suo tempo. Del resto questo motivo deriva indirettamente da Hegel, attraverso Marx; in questo senso Hegel è stato anche un pensatore del tutto oggettivistico, antisoggettivistico, e Lenin, con perfetta coerenza, si è anche occupato della logica hegeliana, a cui ha dedicato un approfondito commento. Per raggiungere lo scopo che si era qui proposto, e soprattutto per combattere efficacemente il rammollimento riformistico della teoria marxista, che fin dall'inizio era appunto congiunto a quel soggettivismo (qui non posso sviluppare nel particolare la storia della teoria del movimento operaio), Lenin ha creduto di dover difendere la teoria originaria di un materialismo metafisico, se cosí volete chiamarlo, contro un empirismo solo apparentemente piú illuministico e piú critico. Questo atteggiamen-

[5] ERNST MACH, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1911[6].

to ha forse la sua piú profonda legittimazione nel fatto che l'empirismo in questo suo orientamento gnoseologico e nella costruzione di tutto il mondo oggettivo a partire dai dati sensibili tendeva fin dall'inizio a escludere quel momento somatico che è insito nel concetto di materialismo, quel momento della corporeità che è direttamente connesso con l'indigenza vitale, con la fame e la sete, vorrei quasi dire il sale materialistico del materialismo, a cui l'empirismo originario in certi suoi momenti era stato tuttavia affine. Quel mondo della physis, quel mondo inferiore in senso radicale da cui dipendiamo viene eliminato dall'empirismo già per il fatto che esso fa bensí valere l'inferiore contro al superiore, come vi ho spiegato, ma lo fa valere solo all'interno della coscienza, in modo che esso è in certo modo dominato dal primato della coscienza sull'essere, almeno formalmente, anche se poi ha cercato di attenuare questa superiorità della coscienza sull'essere affermando che ciò che deve avere il primato è costituito a sua volta di fatti, e anzi di fatti sensibili. Contro questo momento del soggettivismo, che dal punto di vista del materialismo trasforma ciò che è mediato e derivato in una realtà prima, ha reagito Lenin nella sua teoria. Se di fronte a un testo volete comportarvi filosoficamente, allora non è affatto sufficiente segnare con la matita blu le carenze e incoerenze di questa argomentazione – come tende facilmente a fare colui che possiede quella che si dice una formazione filosofica –, carenze e incoerenze che qui si toccano davvero con mano e che non è affatto il caso di difendere; ma tale pensiero può essere compreso solo a partire dalle sue intenzioni. La cosiddetta piattezza di tale pensiero può essere valutata esattamente solo se si tiene anche conto delle esperienze molto profonde che gli stanno alla base. Nello stesso tempo, non c'è dubbio che in quel momento dogmatico che fa come se l'orientamento sul soggetto non esistesse affatto, e che continua ostinatamente a ripetere la tesi del primato dell'essere sulla coscienza, è già implicitamente contenuta la possibilità di quell'incresciosa dogmatizzazione della teoria sostenuta da Lenin che dobbiamo oggi constatare nell'ideologia degli stati orientali.

Ora vorrei continuare a cercare di analizzare nel particolare, insieme a voi, quelle coppie di concetti, e anzitutto la coppia dell'idealismo e del realismo intesi in senso filosofico. Anche qui dovete abituarvi a distinguere il senso filosofico dei concetti da quello dell'uso linguistico quotidiano. Questa differenza coincide in larga misura con quella fra un significato obiettivo del linguaggio, che cerca di rendere conto delle cose stesse, dalla funzione comunicativa del linguaggio, che si accontenta di trasmettere a qualcun altro certe idee in modo piú o meno vago. Secondo la concezione popolare idealista è colui che nella vita non si preoccupa solo di guadagnare denaro, mentre è chiamato realista colui che prende il mondo cosí com'è e si regola su di esso. Del resto qualcosa di questa distinzione si può anche ritrovare in quella filosofica; e se vi ricordate nuovamente della citazione di Fichte, potete vedere come ciò che il sublime Fichte dice sull'idealismo e sul realismo in quel passo non è poi cosí diverso dalla concezione volgare.

Anche di qui potete vedere come nella terminologia filosofica i rapporti siano assai poco univoci. Per avere un'idea precisa di questa coppia concettuale, farete meglio a cercare inizialmente di sospendere o mettere da parte queste associazioni, finché non abbiate raggiunto una visione cosí completa ed esatta della problematica da poter anche vedere in che misura sono vere e in che misura false. Questa coppia di concetti nel senso filosofico si riferisce anzitutto alla gnoseologia; mentre invece nella contrapposizione di razionalismo ed empirismo è essenziale il fatto che il razionalismo distingue l'obiettività della ragione dal problema della possibilità soggettiva della conoscenza. Qui i concetti si riferiscono al problema del modo in cui deve essere inteso il mondo, se deve essere determinato come un essere che esiste in sé, che è fondamentalmente indipendente dal soggetto – che si tratti poi di una realtà obiettivamente, in se stessa razionale, oppure di un semplice essere in sé –, o se invece esso è essenzialmente costituito dal soggetto conoscente. Vedrete assai presto come la spiegazione verbale sia insufficiente per questo concetto di idealismo. Infatti la stessa parola

«idea» è ambigua fin dalla sua prima comparsa nella storia della filosofia; questa ambiguità ha una ragione oggettiva, e non basta insistere sui cosiddetti concetti puri. Nel termine «idea» c'è la radice ἰδ, che si riferisce al vedere, alla conoscenza intuitiva. Ciò ha un duplice significato. Vi si esprime sia un certo orientamento sul soggetto, poiché è sempre soltanto il soggetto che può vedere, rappresentarsi, intuire qualcosa, che anche e fin dall'inizio il momento dell'obiettività, che è appunto implicita nel concetto del vedere; poiché ciò che io intuisco e che mi deve essere primariamente presente come qualcosa di intuito, e fosse pur anche l'idea, è determinato a priori come una realtà che esiste in sé. Lo stesso concetto dell'idea possiede fin dall'inizio un lato soggettivo e un lato oggettivo.

Nella filosofia platonica questa ambivalenza è espressa in modo chiarissimo. Da un lato Platone elabora una dottrina molto circostanziata e dettagliata del modo in cui posso giungere alla conoscenza delle idee; si tratta sostanzialmente di una teoria della formazione dei concetti, che forma i concetti in corrispondenza delle cose, sale dai gradi inferiori a quelli superiori e suddivide i concetti secondo il criterio della natura delle cose; ma d'altro lato in Platone c'è anche la concezione delle idee come entità supreme esistenti in sé, che devono diventare oggetto della pura contemplazione, dell'intuizione interna. Dove questo momento soggettivo e questo momento oggettivo presenti nell'idea platonica passano l'uno nell'altro, proprio lí compaiono i famosi miti platonici, che devono essere intesi come espressione forse voluta, o forse anche soltanto oggettiva, del fatto che a questo livello della coscienza non si è ancora raggiunta una mediazione fra il momento oggettivo e quello soggettivo dell'idea. Anche in Kant regna questa peculiare ambivalenza; Kant è stato sia un critico dell'idea, in quanto ha vietato di ipostatizzare le idee, di considerarle come una realtà in sé, come pure, nel suo orientamento soggettivo, un pensatore idealista, che ha insegnato come il mondo oggettivo sia costituito dal soggetto. Da questo punto di vista si può dunque dire che il concetto di idealismo ha veramente implicato fin dall'inizio questo tema dell'unione o dell'inter-

penetrazione reciproca del momento soggettivo e di quello oggettivo, e che ha avuto fin dall'inizio la tendenza a sollevare questa problematica gnoseologica al livello di una metafisica.

20 novembre 1962.

24.

Il motivo di questo passaggio forse un po' brusco e repentino a Kant consiste esclusivamente nel fatto che il termine «idealismo» – e dopo tutto il filo conduttore delle nostre considerazioni è costituito dai termini – ha ricevuto da Kant il suo slancio immenso. Credo che sia bene aggiungere che nel nominalismo coerente, nel nominalismo occidentale – e cioè secondo quella concezione che considera per principio i concetti come abbreviazioni delle cose che sussumono, e nega ai concetti, almeno tendenzialmente, l'autonomia nei confronti di ciò che comprendono sotto di sé –, che nel nominalismo, a cui dopo tutto appartiene anche Kant, nel corso di tutta la storia della filosofia moderna prevale il momento soggettivo del concetto di idea. Tra l'altro, nell'inglese, che è senz'altro la lingua del nominalismo, la parola «idea» in sostanza ha sempre il significato di rappresentazione [*Vorstellung*]. È forse bene che ci soffermiamo brevemente su questo concetto di rappresentazione; poiché il termine «rappresentazione» indica sempre qualcosa di soggettivo che si contrappone al rappresentato, distingue dal dato sensibile immediato ciò che porta mediatamente e successivamente a coscienza questa datità sensibile immediata. Le rappresentazioni sono sempre delle datità mediate, indirette, come si dirà nel linguaggio empiristico; ci dànno qualcosa mediatamente, in se stesse non sono qualcosa di immediato. Ma in questo carattere mediato del rappresentato sopravvive ancor sempre una traccia del ricordo di quella realtà spirituale esistente in sé il cui concetto fu introdotto nella filosofia da Platone col nome di idea. In Kant

concetti come quelli di idea e di idealismo in effetti oscillano in un modo singolare fra quei due significati – e del resto in Kant la maggior parte dei termini ha qualcosa di oscillante, o di cangiante, dovremmo dire se volessimo esprimerci in modo poco benevolo. Ma ciò non deriva dall'ambiguità – poniamo – dei concetti, oppure da un'insufficiente coerenza e decisione intellettuale; deriva invece, del tutto semplicemente, dal fatto che in Kant i concetti sono messi a contatto e a confronto fra loro, sono continuamente in lotta tra loro – lotta da cui piú tardi, quando essa sarà assunta a tema della filosofia, nascerà la dialettica. La dialettica non è altro che questa lotta fra i concetti; ciò appare proprio nel fatto che i singoli concetti usati acquistano un significato diverso secondo lo strato in cui vengono a trovarsi, agendo e reagendo l'uno sull'altro.

Una delle istruzioni per la lettura di Kant che vorrei dunque darvi qui è che quando incontrate un termine e andate a vedere la sua definizione sul dizionario, oppure in un indice vedete com'è eventualmente definito, per esempio nella *Critica della ragion pura*, non dovete credere di trovarvi senz'altro su un terreno stabile e sicuro. Fa addirittura parte dell'arte della lettura di Kant, la capacità di rendersi esattamente conto del significato che il termine in questione possiede nella costellazione in cui compare, senza attenersi rigidamente alla sua definizione. «Cosa» [*Ding*], ad esempio, in Kant può significare talvolta la causa sconosciuta dei nostri fenomeni, e talvolta la legge secondo cui i nostri fenomeni sono congiunti fra loro in modo immanente (nel senso che sono costituiti dalla soggettività). Di quale significato si tratti, potete deciderlo solo sulla base del contesto. Ora il termine «idea» in senso letterale è bensí usato da Kant in un senso molto pregnante, ma «idealismo» può significare cose completamente diverse; ad esempio egli chiama idealista Berkeley, che noi definiremmo invece spiritualista, e a questo proposito parla di idealismo dogmatico, poiché si tratta di un idealismo che si limita semplicemente a contestare la realtà del mondo esterno, mentre il proprio idealismo trascendentale, che tenta di salvare l'oggettività,

vuol essere indicato proprio e precisamente come un realismo empirico.

Nello stesso sistema kantiano il concetto dell'idealismo, nel senso dell'idealismo trascendentale, è dunque congiunto col suo opposto, appunto con il concetto del realismo empirico. Con queste parole non intendiamo dire – come potrebbe pensare qualcuno a cui la filosofia fosse estranea – che Kant sia un idealista nella sfera del trascendentale, di un qualche abissale assoluto, ma che questo non cambi minimamente le sue convinzioni empiristico-realistiche; non si può attribuire veramente a Kant una concezione cosí grossolana. Intendiamo invece qualcosa di molto preciso; Kant è un idealista trascendentale nel senso che crede che i giudizi validi che noi possiamo pronunciare sul mondo empirico sono costituiti mediante forme originarie della nostra coscienza, ma che poi il mondo cosí costituito in quanto è sempre un mondo già costituito in cui viviamo è appunto il mondo che forma l'oggetto delle nostre esperienze; della cui realtà empirica noi potremmo essere convinti in quanto le forme di organizzazione con cui noi lo fondiamo trascendentalmente, com'egli dice, a loro volta devono sempre riferirsi a un materiale empirico, che deriva dall'esperienza. Questa duplicità è il senso di quella celebre formula dell'idealismo trascendentale e del realismo empirico, e credo che sia già molto importante che abbiate sempre presente questo punto, per capire che cosa significa idealismo in senso pregnante. Vi avevo già detto che in questo concetto dell'idealismo come strutturazione del materiale sperimentato o come costituzione del mondo dell'esperienza attraverso forme che peraltro si riferiscono solo al dato, che nell'idealismo kantiano è già insita una sorta di critica delle idee, e cioè dell'atteggiamento per cui si considerano le idee come una realtà in sé, indipendentemente dal fatto che ad esse corrisponda o meno un materiale empirico.

In questo senso Kant è effettivamente un antiplatonico, è uno dei piú grandi esecutori delle intenzioni di tutta la tradizione nominalistica dell'illuminismo moderno. Questo è di fatto il significato dell'atteggiamento che

egli ha assunto contro il razionalismo, proprio questo è il momento per cui l'idealismo trascendentale di Kant si distingue dal razionalismo. Vorrei solo aggiungere, ai fini dell'esattezza storica, che nel sistema di Leibniz, di cui le solite storie della filosofia vi insegnano che in antitesi a Kant è stato un razionalisa, che anche in Leibniz è già presente questo problema dell'idealismo, poiché uno dei suoi problemi principali è stato effettivamente quello della mediazione fra l'interno e l'esterno, fra il materiale empirico e la ragione; e in quanto ha cercato, in un continuum di passaggi differenziali infinitamente piccoli, di indicare anche il puro dato come un differenziale della ragione, ha già anticipato in un certo senso l'idealismo. Il problema è se si vuole annoverare Leibniz fra i razionalisti, come accade nella storia della filosofia, o se invece, come hanno fatto soprattutto i neokantiani di Marburgo e in particolare Ernst Cassirer, si vuole già rivendicare la sua filosofia all'idealismo trascendentale, considerandola come una fase di quest'ultimo in cui esso non aveva ancora compreso interamente se stesso. Dopo tutto quello che abbiamo detto l'idealismo dovrebbe essere dunque inteso prima di tutto come la teoria secondo cui la realtà è costituita dalla coscienza, o, in un senso piú generale, superiore a quello della coscienza meramente individuale, dallo spirito. Vi si contesta dunque, di principio, la possibilità che il mondo sia rispecchiato dalla coscienza nel modo semplice e ingenuo per cui il soggetto si limita ad accogliere dei dati da esso indipendenti.

A questo proposito gli idealisti hanno osservato molto presto che se si parla qui di coscienza o di spirito si incorre in una notevole difficoltà; poiché il discorso della coscienza, delle forme del pensiero, si richiama sempre anzitutto alla mia propria coscienza, alla coscienza di colui che conosce e che parla, e persino la famosa unità che la ragione deve formare e per cui essa diventa quel principio costitutivo che sintetizza, appunto, e unifica l'esperienza, persino questa unità a rigore non può essere immaginata altrimenti che come l'unità della coscienza personale di un individuo. Voglio chiarirvi questo concetto considerando almeno una delle idee fondamentali di Kant, una

idea che è espressa in un capitolo della *Critica della ragion pura* che è considerato come particolarmente difficile e speculativo, ma che diventa del tutto chiaro, una volta che si possieda questa chiave che io credo di potervi dare. Nella cosiddetta deduzione trascendentale, e cioè nella deduzione delle forme attraverso cui il nostro pensiero deve poter costituire l'esperienza, Kant dice che una delle forme decisive, si potrebbe quasi dire la forma decisiva sulla base della quale c'è una coscienza unificante, è la riproduzione nell'immaginazione. Nel caso di questo concetto dovete semplicemente cercare di rappresentarvi realmente qualcosa, di dargli un contenuto concreto (perdonate il vostro maestro, se continua a parlare in questa maniera pedagogica). In genere, la regola fondamentale per capire la filosofia è di non accontentarsi solo di comprendere il valore di posizione dei concetti all'interno di un pensiero, rispondendo a domande come queste: a che cosa serve, che cosa vuole dedurre qui, dove vuole andare a parare, come rientra questo punto nel contesto generale del sistema?

Questo movimento è certamente necessario per cogliere l'unità di un pensiero, ma altrettanto certamente è anche insufficiente; di fronte a qualsiasi concetto filosofico – dove penso soprattutto ai difficili testi hegeliani della *Fenomenologia* e della grande *Logica*[1] – dovete invece cercare di rappresentarvi concretamente ogni discussione concettuale, per quanto astratta e difficile possa apparire. Interpretare la filosofia significa sempre non limitarsi solo a chiarire il valore di posizione nel contesto deduttivo o induttivo, ma cercare anche di rappresentarsi in modo veramente evidente lo stato di fatto che è oggetto della discussione. Credo che uno dei risultati della critica husserliana della conoscenza, della fenomenologia husserliana a cui non si deve veramente rinunciare sia appunto quello di aver sottolineato questo momento, per cui la filosofia consiste propriamente nel conseguimento dell'evidenza.

[1] GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2 voll., 1812/16, a cura di Georg Lasson, Leipzig 1951 [trad. it. *La scienza della logica*, 3 voll., Laterza, Bari 1925].

Se leggete *La riproduzione nell'immaginazione* o se sentite sempre parlare di «noi», del «nostro pensiero» o della «nostra coscienza», dovete cercare di dare un contenuto concreto a questi termini, di rappresentarvi qualcosa; e se darete un contenuto concreto a tali espressioni incontrerete qualcosa di relativamente semplicissimo, vale a dire il fatto della memoria.

In questo momento ho presente un fatto che mi è capitato ieri. Se ieri ho avuto mal di denti (l'esempio è del mio maestro Cornelius), ora me ne posso ricordare; ma per fortuna il ricordo è qualcosa di diverso dallo stesso mal di denti. Questo ricordo ha la funzione di fondare quella che possiamo chiamare una coscienza unitaria, consapevole della propria unità. Se non potessi ricordarmi del passato e neanche, correlativamente, aspettarmi un futuro, non ci sarebbe nessuna esperienza, ma solo una successione disorganizzata, priva di identità interna di singoli stati d'animo – per cosí dire un caos verticale. Ma è chiaro che questo momento del ricordo è dedotto dal modello della coscienza individuale, singola, psicologica, e cioè ciascuno di noi ha ricordi e ha attese, e qui non si tratta – poniamo – di una struttura a priori, universale in senso logico, di una legge logica, ma di un momento derivato dalla coscienza individuale, dalla coscienza psicologica dei singoli. Per Kant ciò deve costituire una delle forme decisive, che rendono possibile un'esperienza unitaria e vengono cosí a costituire un mondo unitario dell'esperienza. Questo punto implica, fin dall'inizio, una grandissima difficoltà per l'idealismo; poiché questa coscienza individuale a sua volta è qualcosa di individuato nello spazio e nel tempo, in quanto è legata agli individui. Nella misura in cui noi abbiamo delle coscienze individuali, esse fanno a loro volta parte del mondo, come ha detto Husserl piú tardi. Si potrebbe dunque dire che a ben vedere noi presupponiamo già ciò che secondo la dottrina dell'idealismo ci proponiamo invece di costituire, di fondare. Di conseguenza l'idealismo si è trovato un po' nella situazione del barone di Münchhausen, che voleva uscire dalla palude tirandosi per il codino, nel senso che deve sviluppare le sue forme costitutive a partire dalla

coscienza individuale; poiché se io opero una riduzione fino al primo principio del soggetto la sola cosa immediatamente evidente che ritrovo è questa coscienza individuale, e null'altro. All'infuori della mia propria coscienza non c'è nulla che io possa rappresentarmi come modello di questa soggettività.

Ma se mi limito ad essa, essa resta allora a sua volta accidentale, in fondo, resta una parte del mondo, del costituito, non meno di ciò che ne deve essere appunto costituito. L'idealismo è stato perciò spinto, costretto a cercare di non partire piú dalla semplice coscienza individuale, che in fondo ha già un senso empiristico o realistico, ma ad andare al di là di essa pervenendo allo spirito. Se dall'idealismo critico e gnoseologico di Kant si è sviluppata la metafisica speculativa dello spirito in un tempo cosí rapido, non dovete immaginare che ciò sia accaduto perché quando si trovarono in mano il principio della soggettività i filosofi successivi persero improvvisamente ogni controllo e pieni di entusiasmo per questa soggettività l'uguagliarono al buon Dio – cosa che in un certo senso hanno realmente fatto; dovete invece pensare che è stata la difficoltà che vi ho indicato qui a costringerli, se volevano tener fermo al concetto della soggettività costitutiva, ad ampliare questa stessa soggettività oltre i limiti della coscienza individuale. Non sarebbe stato neppure sufficiente un semplice consensus omnium, una coscienza di tutti, poiché questo concetto in fondo non sarebbe stato null'altro che la somma degli individui empiricamente esistenti. Hanno dovuto cercare di sollevarsi a quello che essi hanno poi chiamato il punto di vista dell'assoluto o della soggettività assoluta. Hegel lo chiama anzi l'idea, e di qui potete vedere come vanno le cose con i termini; poiché ciò che nell'idealismo si chiama idea in senso pregnante non è nient'altro che quel principio dello spirito che deve essere indipendente dai singoli individui umani e dalla loro totalità, e che deve essere a sua volta, per buone ragioni, l'assoluto da cui soltanto è costituito ogni essere condizionato.

Nello spirito la problematica dell'idealismo nel suo complesso ha dunque trovato una soluzione, che peraltro

non è neppure essa perfettamente soddisfacente. E infatti, se volete dare a questo concetto di spirito un senso comprensibile, finite necessariamente per ritrovare tutta una serie di tratti che avete ottenuto astraendoli dal singolo individuo, dallo spirito singolo e particolare, e quindi dall'uomo singolo e particolare. Non è cosí possibile intendere il concetto del ricordo, che deve essere necessariamente una delle forme costitutive dello spirito, in modo che esso non contenga piú nulla che rimandi alla coscienza singola e determinata, all'individualità. Mentre quel concetto dello spirito cerca di elevarsi al di sopra dell'individuazione e dell'essere individuale, contiene nondimeno delle determinazioni che non sono solo state astratte dalla coscienza individuale, ma che per la loro stessa natura non possono essere affatto pensate altrimenti che come determinazioni di una coscienza individuale. Per venire a capo di questo problema, il movimento filosofico dell'idealismo – nel senso piú lato di questo termine – ha affrontato una fatica di Sisifo a cui ha tuttavia finito per soccombere. In Kant la situazione è ancora ambigua; simile, in questo, agli empiristi, Kant in primo luogo ha realmente analizzato le forme della coscienza che ha incontrato il suo pensiero riflessivo, della coscienza quale è presente nei singoli individui. A questo proposito egli ha adottato tacitamente il presupposto che questa coscienza sia uguale e abbia la stessa struttura logica nei diversi individui; poiché Kant ha concepito queste stesse forme secondo il modello delle forme della logica, che egli considera come assolutamente valide e quindi non rientrano affatto nella problematica trascendentale, mentre le forme costitutive sono a loro volta ricalcate su di esse. È vero che nella *Critica della ragion pura* egli parla sempre di «noi», ma nelle riflessioni svolte nell'ultima parte dell'opera, e soprattutto nel capitolo sui paralogismi di una psicologia razionalistica, egli stesso mostra già di vedere, in numerosi passi, come questo Noi non sia altro che la totalità dei soggetti empirici, come non possa essere un soggetto costitutivo, trascendentale. Egli si è poi tolto d'impaccio con la costruzione un po' forzata della «coscienza generale» [*Bewusstsein überhaupt*], che compare

– peraltro senza essere teoreticamente sviluppata in un modo veramente completo – nell'opera successiva che rappresenta un po' una divulgazione della critica della ragione, nei *Prolegomeni.*

Già Kant fa dunque, in ogni caso tendenzialmente, il tentativo di staccare il concetto di soggettività dai singoli soggetti empirici. Se volete trovare una soglia che divida l'idealismo dall'empirismo, ebbene, la caratteristica distintiva consiste appunto nel fatto che Kant parte bensí da un soggetto del tutto simile a quello humiano, ma poi il movimento del suo pensiero lo porta a concepire l'Io in modo completamente diverso; il suo pensiero è che appunto quell'Io che è senz'altro contestato da Hume in verità deve essere invece presupposto, per poter costituire l'esperienza, e poiché in Hume questo soggetto che costituisce l'esperienza non compare, il soggetto trascendentale di Kant rappresenta appunto il tentativo di colmare questa lacuna. Solo che tutta questa costruzione, in quanto è una costruzione di forme costitutive, fa tuttavia riferimento all'esperienza da costituirsi; questo soggetto costitutivo ha validità, ha senso parlare di esso solo nella misura in cui le forme di cui esso è il principio unitario si riempiono effettivamente di quello che viene chiamato materiale sensibile. Questo strato – che potrebbe essere indicato come lo strato propriamente critico della filosofia kantiana – non è però tutto; lo stesso Kant ha già visto che questo soggetto trascendentale peraltro straordinariamente autonomo nei confronti del contenuto empirico ha in se stesso – vorrei dire – una tendenza dinamica che va al di là dell'esperienza.

Kant ha anche affermato esplicitamente che il pensiero ha questa tendenza, quando ha criticato la ragione osservando che quando essa va al di là del suo uso empirico si involge necessariamente in contraddizioni, e che ciò accade necessariamente, poiché la ragione deve andare al di là di questo materiale empirico, dal momento che una volta che il pensiero è entrato in azione non può essere arrestato a piacere. Il pensiero non può essere interrotto quando non ha piú una materia empirica; poiché tale divieto contraddirebbe alla sua autonomia, che d'altra parte

gli spetta necessariamente, se deve poter essere costitutivo per le esperienze presenti. E infatti nel pensiero, che costituisce l'esperienza, è sempre e necessariamente anticipato anche ciò che non è ancora esperienza. Non voglio affaticarvi con la straordinaria complessità dei problemi che nascono per l'uso delle forme della coscienza oltre la possibilità dell'esperienza. La posizione di Kant è nuovamente ambigua. Come pensatore critico ha negato che questo uso abbia valore costitutivo, e questa è nuovamente la sua grande differenza rispetto al razionalismo; egli ha dunque detto: io non posso ricavare l'essere assoluto, la verità assoluta, giudizi di esistenza, e soprattutto la stessa categoria dell'essere da queste forme pure del pensiero, nella misura in cui esse non si riferiscono a un materiale empirico. Ma poiché ha anche visto che non ci può essere affatto un'esperienza in sé unitaria, se il pensiero non procede, in una determinata direzione, al di là del puro ordinamento dei suoi dati, ha visto nelle forme, nella misura in cui vanno oltre l'esperienza, in un certo senso delle indicazioni di direzione, delle linee di tendenza, delle regole senza cui non solo non è possibile il pensiero, ma soprattutto è impossibile un comportamento pratico dotato di senso. Egli ha indicato queste forme trascendenti come regolative, e quelle che in Kant si chiamano «idee» in senso pregnante sono i principî regolativi della nostra ragione, di cui non possiamo affermare la validità, ma che dobbiamo però esigere, o, come dicono i filosofi, postulare, affinché sia possibile un'esperienza in se stessa compiuta e unitaria.

Il concetto di «idealismo» in Kant deve essere inteso in questo ultimo senso, e vi ho esposto qui questa connessione perché le forme spirituali che Kant ha escluso come conoscenze costitutive o assolutamente valide egli le ha però salvate come indicazioni per la conoscenza possibile e soprattutto per la possibile prassi, poiché in ultima analisi le idee sono dunque difese e salvate nello strato piú alto del pensiero kantiano. Da questa parte della filosofia kantiana, secondo cui idee come quelle di Dio, della libertà e dell'immortalità dell'anima non sono solo delle regole secondo cui il nostro pensiero deve orientarsi, ma

sono soprattutto dei concetti che sono necessari perché senza di essi non è pensabile un comportamento morale, da questa svolta verso l'idea che è stata compiuta dalla sua filosofia è nato quel concetto popolare dell'idealismo che io non avevo prima preso in considerazione, promettendovi che in seguito vi avrei mostrato come questo stesso concetto popolare di idealismo, e cioè il cosiddetto senso per ciò che è superiore, rappresenti tuttavia una sorta di secolarizzazione o di volgarizzazione dello strato superiore della filosofia di Kant, e cioè di ciò che è contenuto nella sua parte speculativa.

L'idea in Kant è dunque il fine infinito ed è un compito. Vi ho già detto che tutto ciò rappresenta un passaggio allo spirito come principio; ma credo che se volete intendere pienamente il concetto dell'idealismo, se volete comprendere in modo veramente e completamente specifico che cosa significa idealismo, dovete aggiungere ancora un altro momento, che finora abbiamo trascurato. Finora abbiamo parlato come se avessimo a che fare semplicemente con entità: la coscienza, il dato, lo spirito. Ci siamo mossi in certo modo in un orizzonte ingenuamente ontologico, poiché abbiamo indicato dei principî, dei modi di essere, potremmo quasi dire delle qualità. Il concetto della costituzione in Kant e ciò che costituisce l'essenza dell'idealismo che ne deriva sono caratterizzati dal fatto che questo spirito o questa coscienza non sono concepiti a loro volta come parte del mondo, come una parte della realtà esistente empiricamente, insomma alla stregua degli esseri empirici. Proprio perché sono dei principî costitutivi, devono distinguersi da tutto ciò che esiste per il loro carattere dinamico, che si contrappone alla staticità di tutto il resto. La ragione (o l'unità trascendentale, o come vogliamo chiamarla) è concepita da Kant fin dall'inizio come un'attività; lo stesso concetto della forma è inteso nel suo vero significato solo se pensate a un'attività formativa, che agisce in qualche modo sulla materia; la materia è oggetto di un'attività, le accade qualcosa, concetto che Kant ha espresso indicando tutte le sue categorie come funzioni. Piú tardi, da parte dei neokantiani e anche degli empiristi piú avanzati, questo concetto di fun-

zione è stato inteso in senso matematico. Ma se volete cogliere esattamente il senso che il termine ha in Kant, dovete per prima cosa tenere presente che la funzione, cosí come viene definita in un passo della *Critica della ragion pura*, non significa altro che attività. La coscienza che forma i dati non è puramente passiva, puramente reattiva, ma è qualcosa di attivo. Vorrei ancora osservare che ciò si basa su un determinato stato di fatto che per ora potete semplicemente limitarvi a vedere chiaramente, senza che dobbiate già capire l'infinita difficoltà della metafisica speculativa intesa come produzione assoluta.

Il concetto di attività è connesso con una distinzione che è fatta nella *Critica della ragion pura* fra ricettività e spontaneità. Questa distinzione fra la ricettività e la spontaneità è semplicemente la stessa distinzione che è stabilita fra la sensibilità e l'intelletto. Io sono ricettivo nella misura in cui mi è dato un materiale sensibile, in cui sono impressionato da qualche dato, nella misura in cui vedo o anche sento qualcosa, dove in genere non è neanche necessario che spalanchi le orecchie, ma vengo molestato anche se non voglio affatto sentire, e dunque in una forma estremamente passiva. Invece spontaneità nel senso della filosofia kantiana è tutto ciò che implica il pensiero, ciò che rappresenta una specie di sforzo, un'attività, appunto, e che ha carattere libero e volontario. Se io penso, e si tratti pure del pensiero piú semplice, per esempio della piú semplice addizione, ciò è anzitutto connesso con la mia volontà di pensare, e anche, fino a un certo punto, con lo sforzo che compio nell'occasione. Il modo migliore di capire chiaramente questo semplicissimo concetto del pensiero come attività è di considerare quanto sia difficile, in genere, pensare, e quanto sia faticoso dover pensare senza interruzione. Il concetto di spontaneità e il concetto kantiano di funzione hanno appunto questo senso comprensibilissimo. Ora questa attività ha la funzione di realizzare quella che si può chiamare un'esperienza unitaria; le cosiddette sintesi del puro dato che io compio a loro volta non mi sono date, non posso recepirle come tali, ma hanno bisogno di quel lavoro e sforzo del pen-

siero che Kant attribuisce alla spontaneità, e dunque all'agire libero.

Se la coscienza attiva deve essere una coscienza pura, se deve essere spirito puro, viene allora a cadere il limite della coscienza individuale; ma allora quell'attività viene anche distinta dall'attività del singolo individuo, del soggetto finito. Diventa un'attività in certo modo infinita, che non è limitata da nulla, né dal suo materiale né da un limite interno. Alla fine questa coscienza attiva diventa dunque lo spirito, che a sua volta è una secolarizzazione del principio creatore divino (per riprendere ancora una volta il discorso appunto della secolarizzazione) – e questo è stato precisamente il nucleo, il midollo, potremmo dire, di tutto l'idealismo speculativo: secondo questa scuola lo spirito, che proviene dall'esperienza del singolo individuo e dall'attività della coscienza individuale, si spinge tanto avanti, per forza propria, che infine diventa questa attività dell'assoluto, questa attività assoluta.

Ora è vero che questa concezione dello spirito come assolutamente attivo in fondo è già presente in Leibniz, e che Kant l'ha mutuata direttamente da lui; essa è però estranea al razionalismo piú antico. Tutti voi sapete che la sostanza pensante, e cioè il principio della soggettività, viene determinato da Cartesio semplicemente come una sostanza e non come un'attività siffatta; poiché non è un'attività, ma solo una realtà esistente, nelle metafisiche piú antiche lo spirito si contrappone all'estensione o alla materia, da cui è diviso da una specie di abisso. In quanto agisce, fa qualcosa, e usa l'altro da sé come la materia su cui agisce, lo spirito diventa invece intrinsecamente dinamico. In questo modo avete capito – spero –, nella sostanza, uno dei piú essenziali passaggi dalla filosofia razionalistica piú antica al concetto dell'idealismo.

22 novembre 1962.

25.

Abbiamo esposto delle considerazioni sul concetto dell'idealismo, da ultimo sul concetto dello spirito, inteso come un principio assolutamente attivo e che produce da sé tutto l'essere. In questa sua forma completamente esplicata il concetto di idealismo perviene a una differenziazione che vi mostrerà come all'interno di concetti filosofici invariati possano cristallizzarsi delle differenze cosí straordinarie che questi stessi concetti si trasformano quasi nel loro opposto. Per esprimerci ancora piú esattamente, entro la cornice di un identico concetto possono riprodursi dei contrasti che di solito si pensa esistano solo fra il concetto in questione e quello che gli si oppone dall'esterno. Kant e Hegel rientrano entrambi sotto il concetto generale dell'idealismo tedesco; mentre Hegel si è sentito, in un certo senso, e a ragione, esecutore delle intenzioni di Kant – se non altro per il fatto che si è considerato come esecutore delle intenzioni di Fichte, che si trova fra Kant e Hegel –, all'interno di questa stessa cornice, e cioè di una filosofia dell'identità, di un pensiero che riduce la realtà allo spirito attivo, produttivo, si riscontrano delle differenze cosí smisurate che il contrasto che su questa base comune esiste fra i due pensatori non potrà mai essere rappresentato in modo abbastanza radicale. E questo vale per tutti i campi. Nella gnoseologia Hegel rifiuta la separazione kantiana di forma e contenuto cosí come quella della conoscenza del finito e dell'infinito, con una coerenza straordinaria. Nella filosofia morale all'etica kantiana dell'intenzione viene contrapposta una teoria determinata anche contenutisticamente; ciò è possibile perché

per Hegel la materia non è qualcosa di esteriore e casuale, ma anch'essa spirito. Infine, nel campo dell'estetica Hegel rappresenta un idealismo piú coerente di quello kantiano, poiché fa valere con un'energia molto maggiore il momento della concretezza e della determinazione contenutistica. Ciò suona dapprima paradossale, ma dopo quello che vi ho detto è del tutto chiaro: l'idealista coerente non conosce nessuna realtà che sia esterna allo spirito, mentre Kant come nell'etica cosí anche nell'estetica ricorre a forme soggettive, che considera come separate dal contenuto, e quindi in entrambi i campi concepisce teorie essenzialmente formali. Soprattutto l'Hegel piú maturo ha fatto la predica a Kant – dobbiamo pur dirlo –, come se si trattasse di uno scolaro, in numerosi passi, per esempio nell'ultima parte della grande *Logica*, nella logica del concetto. Del tutto similmente Fichte a suo tempo aveva ripreso Kant. Queste singolari trasformazioni che hanno avuto luogo nel concetto di idealismo possono cosí confermarvi quanto vi ho detto sull'essenza del concetto filosofico in genere: diversamente da quello che suole accadere per i concetti intesi in senso puramente formale, come generalità logiche, nel suo sviluppo esso non resta uguale a se stesso, ma in certi casi per il suo stesso movimento si trasforma nel proprio opposto. È questo che distingue la trattazione della terminologia filosofica da un procedimento puramente definitorio, o anche puramente fenomenologico, e cioè da un procedimento che si limita a descrivere un dato significato dei termini.

Il movimento interno di questo concetto complessivo dell'idealismo si è compiuto con necessità. Ad esempio, se si parla di un limite – e anche se Kant non parla esplicitamente di questo motivo, esso agisce tuttavia con forza tanto maggiore in modo latente nel suo pensiero –, in realtà bisogna già superare questo limite, per poterlo porre; se invece si dice che la materia è qualcosa di completamente indeterminato, di assolutamente nullo, a rigore non si ha allora il diritto di parlarne. Per essere coerenti col proprio principio, si sarebbe tenuti a dedurre la materia da questo stesso principio, e cioè dallo spirito o dall'immaginazione produttiva. Lo sviluppo dalla posizione

di Kant a quella di Hegel che vi ho indicato in poche righe ha avuto un carattere rigorosamente necessario, e non può essere quindi spiegato semplicemente come una specie di movimento storico dello spirito o di manifestazione dell'umore del tempo. D'altro lato Kant si è opposto a quello sviluppo convincente e logico che ha portato al di là della sua posizione con un'ostinazione estrema, anche se ogni pagina dei suoi scritti non testimonia solo una straordinaria forza del pensiero, ma anche un'altrettanto grande probità intellettuale. Com'è dunque accaduto che questo grande pensatore abbia assunto una posizione ostile a quel movimento necessario?

Kant è certamente al di sopra della vanità del dotto che non vuole abbandonare la propria posizione, tanto piú che nel corso del suo sviluppo egli ha sacrificato tutto ciò per cui è diventato grande e a cui era rimasto fedele per la maggior parte della sua vita intellettuale cosciente. Se volete arrivare a comprendere il movimento idealistico nel suo complesso, dovete tenere presente un punto molto singolare: gli idealisti postkantiani hanno dimostrato con particolare stringenza ed energia che a rigore ogni conoscenza non è altro che pensiero di pensiero (Schelling ha cosí ripreso il concetto aristotelico di una νόησις νοήσεως), tesi a cui si potrebbe subito obiettare, dal punto di vista del piú semplice buon senso: Ma se tutta la conoscenza non è altro che conoscenza dello spirito assoluto da parte di se stesso, essa non si riduce allora ad un'unica tautologia? In questo caso ha ancora senso parlare di concetti come quelli di soggetto e oggetto, anzi, dello stesso concetto della conoscenza? Il concetto forte della conoscenza – e cioè dove si tratta di una conoscenza reale, genuina – è stato imperniato da Kant sul concetto del giudizio sintetico, vale a dire del giudizio in cui il predicato aggiunge qualcosa di nuovo al concetto del soggetto. Ma nell'idealismo assoluto a rigore non ci può piú essere nulla di nuovo. Si potrebbe dire che l'idealismo sviluppato con perfetta coerenza, e cioè quello hegeliano, e solo quello hegeliano, è un unico, gigantesco giudizio analitico.

Hegel non era uno sciocco, e ovviamente ha sollevato contro di sé questa stessa obiezione. Ha però distinto fra

il puro giudizio analitico singolare, che ha ritenuto vano e insignificante in una misura del tutto particolare (molto piú di quanto aveva fatto lo stesso Kant), e il ritorno del pensiero in se stesso nel senso della massima goethiana, che tutto il tendere, ogni sforzo è eterna quiete in Dio; questa differenza non è una differenza minore di quella fra il relativo e il condizionato. Eppure questa risposta cosí sovrana e anche del tutto coerente non è interamente convincente. Si ha la sensazione che alla fine con questo spirito che è pervenuto interamente a se stesso, che è diventato assoluto si sia tacitamente eliminato ciò a cui esso può veramente misurarsi, e che proprio per il fatto che esso non ha piú nulla fuori di sé finisca per mancare quello su cui a rigore dovrebbe essere diretto. Ho esposto le due posizioni l'una accanto all'altra. Kant mette l'accento sulla possibilità di qualcosa di nuovo, di ciò che non si risolve interamente nei concetti che sono introdotti nel giudizio sintetico. D'altro lato la filosofia hegeliana si presenta come una logica della coerenza sviluppata fino alle sue conseguenze estreme.

A questo proposito vorrei farvi constatare la validità di quello che vi avevo prima detto in modo piuttosto dogmatico, e cioè che le controversie all'interno della filosofia non possono essere appianate nel modo netto e definitivo in cui siamo abituati (non starò a decidere qui se a ragione o a torto) a pensare che possano essere risolte le controversie delle scienze positive. E di questo carattere di inappianabilità non sono tanto o non sono solo colpevoli le filosofie e le loro carenze; esso è invece connesso con l'oggetto della filosofia, che ha il suo vero campo proprio e soltanto nei problemi che rifiutano una soluzione univoca in senso scientifico. Questo processo interno all'idealismo fra Kant e Hegel è rimasto aperto fino a oggi, e si è anche continuamente riprodotto, per esempio nella controversia fra Kierkegaard e Nietzsche, in cui sono nuovamente comparsi certi motivi antidealistici di Kant (ancorché filtrati e ridimensionati dal concetto di interiorità).

Nella filosofia movimenti del pensiero in sé coerenti possono apparire come semplici giochi intellettuali; ma poiché si tratta invece delle cose piú serie, in realtà uno

si trova in una situazione simile a quella della farfalla che di sera picchia continuamente la testa contro il vetro e non riesce a passare. – Forse il vero compito della filosofia non è altro che l'imitazione di quel movimento; poiché rinunciare semplicemente a questo movimento equivarrebbe a rimanere nell'oscurità, ma se si vuole uscire dall'oscurità si deve correre necessariamente questo rischio. Se non temessi di usare per la filosofia questi concetti enfatizzati dall'esistenzialismo, e che in verità dovrebbero essere applicati solo alla prassi reale, direi effettivamente (come agli inizi della filosofia moderna si è espresso Pascal nell'immagine della scommessa, che peraltro si riferiva ancora alla teologia[1]) che questo rischio è proprio l'elemento vitale della filosofia, che la filosofia comincia, diventa interessante (lasciate che per una volta mi esprima con assoluta semplicità) solo quando affronta anche il rischio di fallire, mentre quando dispone di conoscenze assolutamente sicure e positive si riduce preliminarmente a un puro accertamento fattuale o a una pura operazione logica. Qualcosa di simile si può già avvertire nella teoria kantiana delle antinomie, che intende mostrare come il pensiero deve necessariamente fallire – si direbbe oggi –, se crede di poter dire qualcosa intorno all'assoluto. Lo stesso motivo si ritrova anche in Hegel, poiché nella sua dialettica ogni singolo pensiero, ogni singolo giudizio in quanto finito va per cosí dire in protesto, e la verità risiede solo nel movimento complessivo in cui è denunciato il debito che ogni singolo pensiero passa a quello successivo. Ma andrei ancora piú in là. Questa peculiare struttura, per cui ciò che è fondato è insieme inappianabile, non caratterizza solo i singoli problemi e i singoli pensieri delle filosofie. Essa costituisce invece il vero momento, l'elemento vitale in cui ha luogo tutto il movimento del pensiero.

A questo punto vorrei almeno accennare a una peculiare trasversale che congiunge l'idealismo con quello che si chiama realismo, e che è appunto collegata a quello che

[1] BLAISE PASCAL, *Pensées* (1670), a cura di Jacques Chevalier, Paris 1954, pp. 212 sgg.

abbiamo appena spiegato sullo sviluppo perfettamente coerente e compiuto dell'idealismo. Tutti, o almeno quelli di voi che studiano le scienze umanistiche, avrete letto la frase che il grande idealista Hegel è anche stato un grande realista. Si tratta di una di quelle trovate un po' a buon mercato che s'incontrano quando la scuola crede di dover fare un prestito dallo spirito; di solito il tentativo fallisce. Se questa frase non è intesa nel piatto significato che Hegel possedeva conoscenze molto estese e profonde nel campo della storia del diritto e conoscenze parimenti estese, anche se un po' problematiche nel campo delle scienze naturali (non dobbiamo dimenticare che ottenne la libera docenza con un lavoro di argomento scientifico), essa ha peraltro qualcosa di vero anche in un senso meno superficiale. Vi avevo detto che l'idealismo coerente non tollera propriamente nulla al di fuori dello spirito, che dunque per esso tutto è spirito. Ma ciò ha anche la conseguenza – e questa conseguenza è stata tratta con estrema energia nell'impostazione e nell'elaborazione del sistema hegeliano – che non c'è propriamente nulla di spirituale che sia isolato dalla realtà.

Il movimento verso l'identità assoluta, e cioè verso l'assolutezza dello spirito, che ha avuto luogo nel concetto dell'idealismo, e del resto anche nella storia del pensiero idealistico, a partire da un determinato punto, vale a dire dopo il passaggio da Fichte a Schelling, è stato un movimento duplice e singolare. Da un lato ha cercato di risolvere nello spirito tutto ciò che è, tutto l'essere. È questo il momento che si è indicato con l'espressione «idealismo trascendentale» in senso stretto. Ma d'altro lato ha anche portato assai presto a non ammettere o vedere la presenza dello spirito in nulla che non fosse insieme reale. La formula piú banale e superficiale per esprimere questo concetto, ma che citiamo ugualmente perché serve abbastanza bene al nostro scopo attuale, è quella usata due volte da Hegel, nella *Filosofia della storia* e nella *Filosofia del diritto*, secondo cui tutto ciò che è reale è razionale, ma anche, viceversa, tutto ciò che è razionale è reale [2]. In al-

[2] GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie*

tre parole: se effettivamente tutta la ricchezza della realtà deve poter essere dedotta dallo spirito, viceversa lo spirito deve essere cercato nella realtà in tutta la sua ricchezza, e solo in essa.

Il momento decisivo di questo concetto forte dell'idealismo è che in tutta la filosofia idealistica lo spirito non è una sfera particolare, non è quindi – poniamo – quello che oggi sarebbe definito come il tema generale delle cosiddette scienze dello spirito. Ciò distingue il grande concetto dell'idealismo dal suo rammollimento che si è verificato alla fine del XIX secolo. In questo movimento idealistico al suo culmine spirito non significa spirito oggettivo nel senso dei costumi dei popoli, e neanche arte, religione e filosofia, ma è veramente la sostanza e la totalità del movimento reale di ciò che è, e del reale movimento storico dell'umanità. Questo significato è un po' cambiato nel corso dello sviluppo hegeliano, poiché in quella che vorrei chiamare una forma di rassegnazione, peraltro incompatibile con l'impostazione fondamentale del proprio sistema, l'ultimo Hegel ha limitato, sotto mano, il concetto dello spirito alle sfere spirituali nel senso piú stretto. Vale a dire che egli non è piú stato cosí certo che la realtà si identifichi con lo spirito. Nell'ultimo *Sistema di filosofia*, come si usa chiamare oggi la grande versione dell'*Enciclopedia* integrata con le aggiunte [3], questo cambiamento è implicitamente avvenuto. Ma nella sua forma perfettamente compiuta, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*, che sta al centro del suo sviluppo, la filosofia hegeliana ha senz'altro il carattere che ho cercato di spiegarvi. Proprio perché tutto ciò che è viene fatto rientrare nel concetto dello spirito come suo momento, perché la filosofia diventa contenutistica e si rivolge agli

der Weltgeschichte, I: *Die Vernunft in der Geschichte* (1822-28), a cura di Johannes Hoffmeister, Hamburg 1963[5], pp. 78, 256 sg. [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963, I, pp. 66, 289 sg.]; ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*], Prefazione.

[3] ID., *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (3ª ed. 1830), a cura di F. Nicolin e O. Pöggeler, Hamburg 1959[6] [trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1951].

oggetti concreti, per l'estremismo della posizione idealistica, e cioè per il fatto che essa non ammette nulla al di fuori dello spirito, proprio per questo essa si rovescia in una forma di realismo. Essa può nutrirsi di tutto il reale. Ciò implica un'inaudita forza del pensiero, e il pensiero è cosí immensamente produttivo. Ogniqualvolta cerchiamo, oggi, di fare della filosofia in senso forte, e cioè vogliamo capire veramente la realtà, ci nutriamo ancor sempre, in ultima analisi, di questo motivo dell'idealismo, secondo cui si tratta di decifrare l'essere, e ciò è veramente e originariamente possibile solo se l'essere stesso viene concepito come espressione dello spirito, in altri termini come dotato di senso.

In un corso introduttivo come questo mi è consentito di darvi un orientamento un po' sommario fra queste posizioni filosofiche. Cosí vorrei ora indicare brevemente la critica che deve essere necessariamente sollevata contro l'idealismo, e cioè contro la filosofia piú grandiosa e coerente che ci sia mai stata. Se posso immergermi nella realtà perché mi è stato garantito a priori che questa realtà è spirito e viene in ultima analisi legittimata dall'assoluto che essa stessa è, ciò implica anche la tendenza latente a convalidare il mondo cosí com'è, ad esaltarlo. Si rinuncia allora in una misura sempre maggiore a intervenire criticamente nel mondo, ci si conforma alla tendenza dominante di questa realtà, poiché questa tendenza, come dice esplicitamente Hegel, non è altro che la tendenza dello stesso spirito del mondo. In termini molto paradossali, si potrebbe dunque dire (e Horkheimer e io abbiamo dovuto fare spesso questa osservazione, quando ci siamo occupati di Hegel) che proprio l'idealismo interamente coerente ha una particolare affinità con il positivismo, e cioè con la concezione per cui ci si deve attenere ai fatti. Si pretende che non ci sia dubbio che anche la realtà di fatto è spirito; e quindi secondo la stessa impostazione è certo che questo essere appunto come spirito è il positivo, il bene, l'assoluto.

Dubitare che questo spirito creatore sia il principio buono, dubbi come questo sono in ogni caso completamente estranei alla principale corrente della filosofia idea-

listica. Essi si sono manifestati chiaramente solo in una posizione antagonistica che si è formata con Schopenhauer. Questo spirito che era stato spersonalizzato, che quindi non doveva avere piú nulla in comune con la coscienza soggettiva dei singoli individui, come vi ho spiegato prima, egli lo ha perciò definito come volontà; in questo modo Schopenhauer ha colto il momento della sua cecità, e, se volete, del suo demonismo, cosí come ha conservato quel momento della produzione originaria dell'attività impersonale, assoluta, che era proprio dello spirito in Fichte. In approfondite analisi Wilhelm Windelband ha osservato giustamente che sebbene gli accenti e le valenze vi siano completamente opposti nella sua struttura il sistema schopenhaueriano è però stato del tutto simile a quello del continuamente insultato e disprezzato Fichte[4]. Proprio per il suo sviluppo grandiosamente coerente l'idealismo è diventato l'opposto di quello che ci si poteva aspettare, e cioè una specie di giustificazione del mondo nella sua forma attuale, di teodicea. Questa connessione si delinea già nel primo grande tentativo del pensiero moderno di unire a forza lo stesso essere e il concetto della filosofia, nell'opera di Leibniz, con la stessa chiarezza con cui si può riscontrare negli idealisti postkantiani.

La posizione di Kant sembra molto piú vicina a quella del positivismo, perché il solo modello di conoscenza che egli propone è quello delle scienze esatte e positive, mentre tutto ciò che i successivi idealisti chiameranno libertà spirituale e spontaneità spirituale non rientra ancora nel suo campo visuale; caso mai Kant ne diffida. Ma proprio perché per lui la conoscenza non è assoluta identità, Kant lascia molto piú spazio per il nuovo, per ciò che sarebbe diverso, per l'utopia, degli idealisti coerenti, che si impadroniscono bensí dell'utopia, la concretizzano e la pensano, ma in questo modo la liquidano anche, sotto mano. Se Hegel avesse formulato il suo giudizio su scritti come *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmo-*

[4] Cfr. per esempio WILHELM WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1891), 1928[12], p. 522.

politico o *Per la pace perpetua*[5], probabilmente li avrebbe liquidati come vani progetti di miglioramento del mondo nello spirito del secolo XVIII, dal punto di vista apparentemente superiore di colui che è soddisfatto del mondo cosí com'è. Egli si sentiva nella posizione di colui che è riuscito a comprendere la realtà – se cosí vogliamo dire – a partire dal principio. E questa realtà in effetti ha un principio, anche se probabilmente non è quello dello spirito assoluto. Kant, che ha rinunciato a questa costruzione, proprio per questo ha espresso la possibilità di un cambiamento, la possibilità che il mondo diventi diverso da quello che storicamente è, in un modo incomparabilmente piú energico ed efficace.

Quando vi ho parlato dell'inappianabilità che continua fino a oggi di quella controversia che ha luogo nel quadro dell'idealismo e che forse è la controversia decisiva della stessa filosofia, non ho solo pensato alle posizioni cosiddette logico-metafisiche, ma anche a ciò che riguarda tutti noi nel modo piú evidente e diretto, al rapporto con l'utopia. Nella formulazione kantiana lo spirito è limitato, ma nei successivi idealisti è assoluto. Questa differenza è una differenza radicale al punto che ogni singolo concetto che compare in queste filosofie si trasforma. Gli idealisti coerenti deducono dunque lo stesso dato, che per Kant è ancora veramente dato. Essi insegnano l'unità della teoria e della prassi, che Kant si limita ad accennare riconducendole alla comune radice razionale, rifiutandosi però di dare una dimostrazione – che egli ritiene impossibile – di tale unità, come attesta la separazione della critica della ragione speculativa e della critica della ragion pratica. Infine gli idealisti hanno fatto rientrare lo stesso assoluto nella filosofia, con l'enorme conseguenza – e questo è propriamente l'idealismo nel suo senso estremo, piú forte – che il pensiero dell'uomo finito, in quanto considera se

[5] KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1794), in *Werke*, a cura di Wilhelm Weischedel, IX, Frankfurt 1954, pp. 33-50 [trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1956, pp. 123-39]; *Zum ewigen Frieden* (1795/6), in *ibid.*, pp. 195-254 [trad. it. *Per la pace perpetua*, in *ibid.*, pp. 283-336].

stesso come pensiero dell'infinito o come un pensiero in se stesso infinito, pretende di poter porre e dedurre da sé lo stesso assoluto.

A questo punto le mie parole non vi suoneranno piú cosí oscure, se dirò che l'essenza dell'idealismo e anche del lato idealistico di Kant è quella di essere un pensiero dell'identità, e cioè un pensiero che crede che tutto ciò che è possa essere dedotto da un unico principio, e che questo principio (è questo il punto che ritengo decisivo) debba sempre essere soggetto (anche se il senso di quest'ultimo punto è forse soggetto a oscillazioni). Ogniqualvolta io pongo l'identità, parto dall'identità, affermo anche che il pensiero e l'essere sono la stessa cosa, come si dice nella tanto discussa frase di Parmenide[6]. Chi giudica cosí, in quanto giudica sta sempre dalla parte del pensiero; per lui l'essere è sempre qualcosa di mediato dal pensiero. Postulando l'identità, postula insieme anche la supremazia della soggettività, il primato della soggettività su ciò che sarebbe diverso. Pensare in termini di identità equivale sempre, a rigore, a esigere il primato della soggettività. Questo è dunque il concetto forte dell'idealismo, che ovviamente va molto piú in là di una semplice scuola filosofica; questo concetto dell'idealismo come pensiero dell'identità si estende per esempio anche a Platone, che prima dello sviluppo del moderno rapporto soggetto-oggetto ha assolutizzato o ipostatizzato il pensiero nelle idee e nelle supreme categorie. Anche l'assoluta identità che è oggi postulata da Heidegger nella sua dottrina dell'essere è un pensiero dell'identità del tutto analogo, anche se inconsapevole di sé e quindi dannoso; in questa dottrina si afferma, in una forma mascherata, il primato assoluto del soggetto, e quindi la sua pretesa di essere qualcosa di diverso dall'idealismo deve andare necessariamente in protesto.

27 novembre 1962.

[6] PARMENIDE, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di H. Diels, W. Kranz, Berlin 1969[14], B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι [trad. it. *I presocratici*, Einaudi, Torino 1958, p. 234].

26.

Ho determinato il concetto dell'idealismo in un modo piú ampio, meno scolastico e piú comprensivo del solito, come quella forma di pensiero in cui ciò che è tende a risolversi nello spirito e quindi a ridursi a un principio. È questo il principio della sintesi, del concetto in un senso forte, e cioè nel senso che il concetto si riferisce al tutto; questo concetto è uno. Ciò implica che questo uno, che questo motivo unificante è sempre soggetto, anche quando si considera come oggettivo. Io l'ho caratterizzato come il principio del pensiero d'identità, e ne ho tratto la tesi che ogni pensiero d'identità è idealismo. Ora da parte di qualcuno di voi mi è stato obiettato che questa tesi, secondo cui il pensiero d'identità è implicitamente idealismo, non è evidente, e sono stato pregato di spiegarla e giustificarla un po' di piú. Io mi rendo conto della legittimità di questa richiesta e cercherò di soddisfarla, anche se devo aggiungere che a questo scopo dovrò pretendere da voi un po' di piú di quanto è legittimo pretendere nel caso di una lezione introduttiva. Si tratta di un punto cosí centrale, e in ogni caso la filosofia è tanto poco una vacanza, che non posso evitare questo sforzo che si pretende da voi e anche da me.

Alla mia tesi si potrebbe rivolgere anzitutto l'obiezione – che sta certamente dietro quella richiesta – che proprio come la filosofia idealistica riconduce all'Io, al soggetto tutta la realtà, cosí si potrebbe altrettanto bene pensare ad una filosofia che riconduca tutto al Non-io, al lato oggettivo. Per esempio nel materialismo naturalistico si fa il tentativo di ricondurre interamente a ciò che non è

spirito il principio soggettivo, il principio che, come vi ho detto, ha il suo modello nello spirito e quindi in ultima istanza anche nella coscienza umana individuale, e dunque di identificare la coscienza con determinati processi fisiologici che hanno luogo nel cervello. In questo caso si tratterebbe di un pensiero d'identità, che spiegherebbe tutto derivandolo dal principio della materia; ma nello stesso tempo questo pensiero d'identità non sarebbe soggettivistico, il principio d'identità non sarebbe affatto soggetto, anzi, il momento unitario avrebbe carattere reale. In un primo momento e da un punto di vista formale questa obiezione suona molto plausibile.

Forse il modo migliore di chiarire il significato della mia affermazione che implicitamente ogni pensiero d'identità è idealismo e che l'idealismo è sempre pensiero d'identità consiste nel criticare questo modo di pensare, nella misura in cui esso si considera antidealistico; non intendo cioè criticare il suo contenuto, ma solo la sua pretesa di avere come proprio nucleo un principio assolutamente contrapposto al principio del soggetto. Ma il principio identificante, che unifica tutto e identifica con sé tutto ciò che è, sta sempre dalla parte del soggetto. Un'unità siffatta non esiste affatto se non è mediata dalla soggettività. Nella differenza e nel rapporto di soggetto e oggetto, che costituiscono propriamente il tema di tutta la filosofia, si esprime, nella forma della riflessione concettuale nel linguaggio filosofico, il rapporto fra un principio che domina la natura e ciò che si contrappone a questo principio e che si potrebbe chiamare natura, se il concetto di natura, inteso in questo modo astratto, non suonasse troppo statico e troppo invariabile. Ritengo che la specie d'integrazione la cui espressione suprema consiste nel ricondurre tutto ciò che è ad un unico principio unificante, con cui tutto deve identificarsi, sia la forma concettuale del dominio della natura.

Il dominio della natura è il principio sul quale si è formato il concetto del soggetto; se cosí posso esprimermi, esso è in certo modo l'esperienza che costituisce il nucleo e la base di quel processo di concettualizzazione che si conclude con la categoria di un soggetto. L'uno, è

sempre qualcosa che è stato estorto, ottenuto con la forza. Ciò che gli si contrappone è una pluralità diffusa, un molteplice privo di una chiara articolazione. A rigore il pensiero d'identità non è nient'altro che un pensiero nell'unità. In questo senso pensare in termini d'identità equivale a ridurre questa molteplicità diffusa, incalzante e, se volete, pericolosa, a un'unità, appunto a questo principio sintetico. Questo principio che si mantiene in forza della propria tendenza all'autoconservazione (al *sese conservare*, come dice Spinoza) contro la molteplicità dispersa e incalzante, che di contro a ciò per cui è molto difficile trovare dei termini adatti rimane uno, è l'identità soggettiva [*das Selbst*], che conserva appunto se stessa di contro alla natura. Poiché l'identità si forma veramente sulla base della tendenza all'autoconservazione, si può dire che lo stesso soggetto sia il principio d'identità, in forma quanto si voglia latente. Posso dire di essere un Io, una soggettività che conserva se stessa, solo se questa soggettività è sempre la stessa in tempi diversi e anche in sfere diverse, anche se d'altro lato la soggettività non si esaurisce affatto in questo momento della sua identità con se stessa.

La soggettività come momento che si conserva identico è il prototipo di ogni altra identità, e nella realtà esistente non si trova nessun altro modello paragonabile con questo. Al contrario, tutti i momenti unificanti con cui noi imprimiamo un'identità a ciò che è diverso da noi, sono stati appunto coniati da questa soggettività, sono concetti, per esprimerci in modo semplicissimo; poiché il concetto può essere definito l'organo generale dell'identità, dal momento che nel pensiero ci serviamo dei concetti. In altri termini, si potrebbe dunque dire che lo stesso principio d'identità è un principio del pensiero; non esiterei a dire che ogni principio a cui si può ricorrere, sotto cui si deve sussumere tutto il molteplice o da cui tutto il molteplice deve essere dedotto, è necessariamente un principio del pensiero. Il ricorso a un primum – e nella parola «principium» è presente questa radice di un primum –, la riduzione a un'unità che tutto include è sempre il ricorso o la riduzione al pensiero.

Ciò che non è per parte sua soggetto ha per principio un carattere di non-chiusura, o di apertura, se volete usare un'espressione positiva, che si sottrae appunto alla riduzione a unità. Solo il soggetto, che in quanto pensiero crede di essere interamente sicuro di se stesso e della propria identità, può raccogliersi in sé, unirsi in sé, e quindi, in forza del concetto, in certo modo con violenza, conferire questo carattere chiuso all'aperto con cui ha a che fare. Ritengo che il modo piú semplice di capire il senso della mia tesi secondo cui identità è uguale a soggetto sia quello di considerare come non possiate mai essere certi, a priori, del contenuto dell'esperienza intesa come *quod nobis contigit*, ciò che ci tocca, che ci capita, che arriva a noi dall'esterno. Quello che ci capita è perciò privo di questa unità, e quindi non possiamo attribuirgli un'identità nel senso piú rigoroso, a meno di risolverlo nel soggetto, nel senso di attribuirgli interamente e senza residui le determinazioni soggettive. Il Non-io – per usare per una volta l'espressione di Fichte – ha sempre la possibilità di non risolversi nel suo concetto, e può risolversi nel suo concetto solo se è determinato a sua volta come Io, esplicitamente o implicitamente. Solo ciò che si risolve nel soggetto in certo modo senza residui, può essere identico. Questa differenza è rispecchiata esattamente dai due principî logici della deduzione e dell'induzione, di cui il primo è un procedimento stringente e l'altro un ragionamento puramente approssimativo; risulta che nel momento in cui il pensiero riconosce qualcosa che non è già esso stesso o che esso non contiene in sé perde anche la sua capacità di identificazione assoluta. In tutte le conclusioni induttive è presente il momento dell'incertezza e apertura, e voi sapete che ci sono molti logici che appunto per questo motivo contestano la possibilità della conclusione induttiva, tra i quali ad esempio il logico Popper.

Potete cosí vedere con particolare chiarezza come l'identificazione o l'identità assoluta stiano dalla parte del soggetto, poiché la pura deduzione non è null'altro che l'espressione logica dell'assoluto principio d'identità – e del resto è stato detto piú volte che il puro principio d'identità si identifica col giudizio analitico «$A = A$». Anche

il concetto di materia, di cui vi ho parlato prima come obiezione contro la mia tesi, non appena lo ponete come un principio totale è mediato in questo modo, e contiene in sé la soggettività appunto in forza della sintesi a cui riconduce il molteplice. Ma non appena il materialismo – tra poco ci occuperemo in modo approfondito di questo concetto – diventa una tesi metafisica, e cioè la tesi che tutto ciò che esiste è materia, assume anch'esso la forma dell'identità. Tutto viene allora assoggettato al concetto della materia, e questa riduzione rivela quella violenza a cui ho già accennato. Questo materialismo puro, monistico, metafisico arriva allora – ad esempio – a identificare i fenomeni di coscienza con i processi cerebrali, mentre l'esperienza, che deve pur essere la fonte di tale pensiero, dal momento che esso esclude che la sua fonte originaria sia lo spirito, il pensiero riflettente, mentre l'esperienza non ci testimonia affatto una siffatta identità tra i processi fisiologici e i processi mentali. Ve l'ho dimostrato considerando la famosa differenza fra il processo cerebrale o i processi ottici che ci dànno una sensazione di verde, e la stessa sensazione di verde. Quando vediamo verde, non vediamo affatto questi processi cerebrali, ma vediamo appunto verde, e il fatto che nel materialismo monistico, metafisico coerente questa differenza non possa essere espressa ci mostra chiaramente che anche qui si tratta di argomentazioni dedotte da un principio astratto, superiore, sintetico. In questo senso potremmo dire che il materialismo metafisico è un idealismo inconsapevole di sé, inconfessato, e che il suo significato potrebbe essere completamente realizzato solo a condizione di mettere in evidenza questo suo momento idealistico.

Questa considerazione può essere facilmente chiarita considerando la storia della filosofia e in particolare quella corrente che è piú o meno familiare a tutti voi col nome di empirismo. Se provate a esaminare i celebri filosofi empiristi, e soprattutto quelli maturi e coerenti come Locke, poi e specialmente Berkeley e l'empirista piú coerente che ci sia stato nel XVIII secolo, David Hume, ebbene, in questa filosofia troverete moltissime affermazioni intorno all'esperienza, ma non incontrerete l'esperienza stessa. Que-

sta filosofia è astratta, non fa affatto valere il molteplice e la pluralità contro l'unità, esattamente nello stesso modo della *Critica della ragion pura* di Kant; di conseguenza anche il suo modo di argomentare è del tutto commensurabile con quello della *Critica della ragion pura*. Kant e Hume si sono senz'altro mossi sullo stesso piano, diremmo se volessimo usare un'espressione di moda, e le loro argomentazioni sono strettamente collegate fra loro. Ciò deriva dal fatto che a ben vedere Hume non parla affatto di quello che è il contenuto concreto dell'esperienza; Hume è uno gnoseologo, parla di principî, di categorie esattamente come Kant, solo che in lui queste categorie – per esempio quella di causalità – sono interpretate diversamente e hanno un peso molto minore di quanto non accada nei pensatori razionalisti o idealisti. Anche questa corrente che si oppone, che pare opporsi al pensiero d'identità ricorre necessariamente a principî, e appunto per questo è un pensiero idealistico, e cioè un pensiero che ha essenzialmente a che fare con concetti, soprattutto con il concetto dell'esperienza, e non con l'esperienza stessa. Del resto è questo un inconveniente di tutta la filosofia. Del fatto che non appena vuol far valere delle esperienze in generale ha sempre e soltanto un concetto dell'esperienza e non il suo contenuto, di questa necessità la filosofia ha fatto virtú, e ne ha tratto la conclusione che dal momento che l'esperienza può essere espressa solo mediante il concetto di esperienza a sua volta è solo un concetto, un'essenza concettuale. Il linguaggio filosofico oggi di moda suole esprimere quest'idea parlando del carattere ontologico dell'ontico, ma essa appare già in certi punti della cosiddetta filosofia classica tedesca, per esempio in Hegel, quando tratta del passaggio all'esistenza. È molto strano e molto paradossale, il fatto che il contenuto concreto dell'esperienza si faccia valere proprio nei grandi filosofi idealisti, soprattutto in Hegel, ma fino a un certo punto anche in Schelling, molto piú che nelle filosofie empiristiche, che in linea di principio parlano continuamente dell'esperienza e della giustificazione della conoscenza sensibile, ma poi, nell'esposizione, prescindono completamente dal contenuto, appunto perché esso non

può essere risolto interamente nel concetto, non si può identificare con questo. Mentre gli idealisti, che sostengono la tesi dell'assoluta identità, proprio per questo possono parlare dei contenuti molto piú disinvoltamente, e tra le pareti del carcere dello spirito assoluto dare per cosí dire un piccolo saggio di quello che sarebbe il vero compito di una filosofia che riuscisse ad abbattere questi muri.

Del tutto similmente all'idealismo, anche l'empirismo considera le forme dell'esperienza, e in quanto queste sue forme sono soggettive esso si fonda proprio su quello spirito di cui nega l'autonomia. In una lezione precedente avevo attirato la vostra attenzione sulla sorprendente affinità che esiste fra la teoria e la classificazione delle idee di riflessione lockiane e il sistema delle categorie di Kant. A questo punto ne potete scorgere la semplicissima ragione. In verità entrambi i sistemi hanno a che fare con le forme attraverso cui si realizza l'esperienza. È vero che nei due pensatori queste forme sono interpretate diversamente e hanno un peso diverso. In Kant hanno un peso molto maggiore che in Locke, ma anche per quest'ultimo sono i concetti unificanti attraverso cui si organizza la nostra esperienza, allo stesso modo che la organizzano e costituiscono secondo Kant. Potete dunque dare qui un'occhiata nel meccanismo interno per cui queste scuole filosofiche apparentemente contrapposte in realtà sono connesse fra loro. Ritengo che uno dei compiti di queste mie lezioni sia quello di far sí che non vi accontentiate di tesi come: il razionalismo spiega tutto con la ragione e l'empirismo spiega tutto con i sensi. Bisogna conoscere queste distinzioni primitive, per avere un primo criterio d'orientamento; ma a rigore esse esistono solo per essere soppresse, affinché si possa vedere che nessuna di queste determinazioni è possibile, se intesa in modo unilaterale ed esclusivo. A questo excursus vorrei solo aggiungere due osservazioni, che si riferiscono – è vero – al concetto di idealismo.

In primo luogo, Fichte è stato il primo a trovare l'espressione che il momento dello spirito pone se stesso; in questo modo lo spirito viene determinato come un processo. Questo ci porta a constatare una differenza nettis-

sima fra la coppia di concetti idealismo-realismo da un lato e la coppia razionalismo-empirismo dall'altro. Nelle scuole piú antiche e relativamente piú primitive del razionalismo e dell'empirismo incontrate la reciproca contrapposizione dei due principî della ragione e dell'esperienza sensibile, concepiti però come se fossero semplicemente dei dati preesistenti, come se fossero qualcosa in cui la riflessione filosofica si imbatte. In questo sopravvive ancora qualcosa della vecchia concezione aristotelica o scolastica delle forme sostanziali. Invece per l'idealismo è decisivo il fatto che differenze come quella fra lo spirito e la materia, fra la materia sensibile e la forma non appaiono a loro volta come qualcosa di dato ed esistente, come un'ultima antitesi, ma come qualcosa di prodotto, di mediato e di posto.

A questo punto avete tutti i diritti di chiedere che cos'è questo principio che pone [*dieses setzende Prinzip*]. Questo principio che pone è appunto quel principio dello spirito che deve essere sovraordinato alla coscienza meramente soggettiva del singolo individuo cosí come al complesso della pura esperienza, e che produce da sé questi due principî. L'idea dell'attività, della funzione, di cui vi avevo detto che è specifica e peculiare dell'idealismo, qui è in certo modo elevata a principio metafisico; vale a dire che qui lo spirito è interpretato come creatore e quindi come l'assoluto, dove l'antitesi astratta, dualistica che era apparsa nella sua forma classica in Cartesio, viene intesa a sua volta come qualcosa di prodotto. Proprio questo momento che considera come posti sia lo spirito che ciò che gli si contrappone è il pensiero identificante; dal momento che i due termini, anche ciò che apparentemente non si risolve nell'altro, anche ciò che apparentemente non è identico, appaiono come posti da un principio unitario, essi sembrano tuttavia trovare una loro ultima unità in tale principio che li pone, e cioè come processo. Non c'è nessuna posizione [*Setzung*] se non c'è un soggetto che pone. La differenza dell'idealismo dalla sfera di pensiero in cui sono collocati il razionalismo e l'empirismo dovrebbe essere cercata nel fatto che esso non identifica in certo modo ingenuamente il pensiero con l'essere, senza sotto-

porre a critica il rapporto col pensiero. Il pensiero e l'essere non vengono piú contrapposti astrattamente l'uno all'altro, ma proprio questa stessa antinomia viene ancora una volta riflessa in sé, e diventa cosí il vero oggetto della filosofia.

La posizione diametralmente opposta a questa è quella di Spinoza. Come avrebbe detto Kant, egli parte dal presupposto dogmatico che tutto consegue da un principio, presupposto che non è a sua volta dedotto e dimostrato, ma sta semplicemente alla base degli assiomi e nelle definizioni; egli poté quindi formulare in modo semplicissimo la tesi dell'identità, affermando che l'ordine delle idee e l'ordine delle cose si identificano. Ciò che qui viene dedotto dalla totalità della ragione sulla base di una premessa ingenua, è proprio quello che costituirà il tema della filosofia idealistica. Questa tematizzazione da parte dell'idealismo significa due cose. Da un lato l'idealismo è una teoria della conoscenza, una gnoseologia. Se provate a considerare i titoli degli scritti dei razionalisti, o comunque dei piú antichi (da questo punto di vista Leibniz rappresenta già il passaggio a una posizione diversa), là dove nel caso degli idealisti si trova la teoria della conoscenza incontrerete sempre soltanto delle trattazioni sul metodo («discours de la méthode») o sulla correzione della mente. Per il fatto che qui l'identità di soggetto e oggetto, o, in altri termini, la determinabilità razionale del mondo, è già presupposta dogmaticamente, la riflessione di questi piú antichi pensatori si limita semplicemente a considerare qual è il modo piú ragionevole di usare la ragione, affinché essa possa svilupparsi in modo che tutto ciò che è scaturisca completamente da essa. Invece nella teoria della conoscenza in senso pregnante lo stesso rapporto di soggetto e oggetto diventa tematico. A questo punto voi potete subito osservare: La teoria della conoscenza è appunto e semplicemente la teoria della conoscenza. Ma una proprietà peculiare della filosofia è proprio quella per cui ben di rado è sufficiente prendere le espressioni alla lettera, nel loro significato apparentemente piú plausibile. In filosofia «teoria della conoscenza» non significa semplicemente la teoria della conoscenza,

ma significa la teoria della conoscenza nel senso pregnante della riflessione sul rapporto fra il pensiero del soggetto e un oggetto pensato, sul modo in cui la conoscenza può affermare qualcosa di valido o vero su un oggetto pensato. Ciò è qualcosa di completamente diverso della semplice teoria del metodo, in cui a ben vedere la relazione fra il soggetto e l'oggetto è presupposta, e che quindi si può ridurre a un puro organon, e cioè a una pura teoria del pensiero inteso come strumento della conoscenza. Se oggi la teoria della conoscenza comincia cosí chiaramente a trasformarsi nuovamente in una metodologia, come accade soprattutto nel neopositivismo, questo diffuso fenomeno potrebbe dipendere precisamente dal fatto che la filosofia si è lasciata in larga misura sfuggire di mano questa sfera della riflessione su di sé, e cioè del rapporto della coscienza con l'oggetto. In questo senso essa comincia ad abbandonare quello che è il vero elemento vitale della filosofia, per regredire a pura epistemologia. Ma questa mia caratterizzazione dell'idealismo come teoria della conoscenza non rende però ancora completamente conto del significato di questa scuola; per concludere queste considerazioni sul concetto dell'idealismo vorrei dunque aggiungere ancora una formula che si trova in Hegel: nell'idealismo la teoria della conoscenza, o la logica, come dice Hegel, diventa metafisica [1].

La teoria della conoscenza vuol essere la teoria di quel principio unitario e creatore in cui il soggetto e l'oggetto, l'Io e il Non-io si separano l'uno dall'altro e si uniscono nuovamente tra loro. In questo modo tale teoria della conoscenza non avanza solo la pretesa di dire qualcosa circa la validità dei singoli giudizi scientifici, ma poiché ritiene di comprendere tutto in sé, di essere identità assoluta, che non esista nulla fuori di sé, nello stesso tempo pretende di essere anche la stessa dottrina dell'assoluto. Questo motivo è già tendenzialmente presente in Kant, almeno negativamente, nel senso che la ragione critica se stessa, e dunque riflette su di sé. Questa autoriflessione della ragione è già avviata nel metodo della *Critica della*

[1] HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., I, p. 46 [trad. it., I, p. 49].

ragion pura; essa deve cosí dare almeno un contributo alla determinazione della possibilità di dire qualcosa intorno ai supremi problemi metafisici. La teoria della conoscenza diventa dunque l'istanza per la possibilità di una metafisica; e del resto uno dei problemi fondamentali della *Critica della ragion pura* è se sia possibile la metafisica come scienza. Gli idealisti dopo Kant sono andati al di là di lui; hanno detto che nel momento in cui la ragione si erige a giudice che deve stabilire se la metafisica sia possibile si è già determinata come la vera metafisica. Se non fosse cosí, non potrebbe dire assolutamente nulla su quella sfera ad essa in certo modo superiore o esterna. Hegel identifica la metafisica cosí concepita con la logica; anche qui trovate il principio d'identità espresso nella sua forma piú pura. La logica è il complesso delle leggi del pensiero, dunque la quintessenza della soggettività nella sua forma epurata di ogni contenuto, e ora viene avanzata la pretesa del tutto coerente: se io elaboro le leggi pure, e anzi le leggi di movimento del pensiero in sé, che ritrovo nelle categorie della logica, ciò di cui io vengo a disporre non sono solo regole per l'esattezza del pensiero (cosí appariva la logica ai razionalisti), ma nella forma della logica io possiedo anche le regole sull'assoluto, poiché lo stesso assoluto non è null'altro che quello spirito, appunto, le cui leggi devono essere quelle della logica.

29 novembre 1962.

27.

In connessione con la formulazione di Hegel secondo cui la logica coincide con la metafisica due termini filosofici sono stati dapprima trattati come se il loro significato fosse piú o meno ovvio, mentre nel corso delle considerazioni successive è risultato che le cose non stanno affatto cosí. Il primo di questi termini è lo stesso concetto di logica. Si può dire che sulle prime tutti pensano di sapere con una certa esattezza che cosa significa logica; si distingue, cioè, se un individuo, come si dice, pensa in modo logico oppure no. Obiezioni secondo cui questo o quest'altro contravviene alla logica fanno parte del linguaggio quotidiano. Nella coscienza prefilosofica questo concetto di logica svolge una parte piuttosto chiara.

Nella filosofia le cose sono completamente diverse. Uno dei famosi principî logici è il principio di non-contraddizione, che dice che di due giudizi fra loro contraddittori solo uno può essere vero, mentre l'altro deve essere falso. Questo principio è stato negato dalla logica dialettica di Hegel, ed è stato negato in un senso che deve essere determinato con grande esattezza. Questo fatto viene continuamente chiamato in causa per denigrare la filosofia hegeliana. Potrei anche ricordarvi come in scuole diverse la logica sia interpretata in modi del tutto diversi. Cosí nell'epoca posthegeliana del secolo XIX ha dominato quella che è stata definita un po' sommariamente l'interpretazione psicologistica della logica; nella logica si sono cioè cercate, propriamente, quelle leggi del pensiero che sarebbero determinate dalla struttura del nostro meccani-

smo mentale, e cioè dalla struttura psico-antropologica del pensiero.

In seguito, tra la fine del secolo XIX e gli inizi del nostro, due pensatori indipendenti l'uno dall'altro e che piú tardi sarebbero diventati molto famosi hanno cercato con grande impegno di elaborare un'interpretazione della logica esattamente opposta. Si tratta dell'austriaco, o piú esattamente del moravo Edmund Husserl e dell'inglese Bertrand Russell. Nella logica essi non hanno visto delle leggi psicologiche del nostro pensiero, ma delle leggi obiettivamente valide della struttura del pensato, del tutto indipendenti dalla sua genesi psicologica. Questo motivo è stato sviluppato con particolare energia da Husserl. Tutto il successivo sviluppo della fenomenologia e in ultima analisi quello dell'ontologia, secondo cui a tutto l'essere determinato presiedono delle entità spirituali obiettive, che sono puramente in sé, risale propriamente a questa reinterpretazione della logica nel senso di una sfera obiettiva, e io penso quindi che tutti quelli di voi che si interessano della motivazione interna di questo movimento filosofico dovrebbero studiare il primo dei libri di Husserl che sarebbero poi diventati famosi, i *Prolegomena zur reinen Logik* [*Prolegomeni alla logica pura*], che sono usciti successivamente come primo volume delle *Logische Untersuchungen* [*Ricerche logiche*][1]. Questa svolta obiettiva dell'interpretazione della logica nel senso di un complesso articolato di leggi pure che sono ben distinte dalle regole puramente psicologiche del nostro pensiero risale al matematico Bernhard Bolzano, che già intorno alla metà del secolo XIX aveva sviluppato la teoria delle proposizioni in sé. Tale concezione è giunta a Husserl attraverso la mediazione di Franz Brentano, dove in questa interpretazione obiettiva della logica nel senso di una sfera puramente spirituale che deve essere tuttavia indipendente dal soggetto pensante è stata mobilitata la tradizione scolastica, proprio per opera di Brentano. Se in uno sviluppo successivo alla svolta ontologica della filo-

[1] EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen* cit., parte I: *Prolegomena zur reinen Logik*.

sofia si è collegata la nuova scolastica, si potrebbe dire che a ben vedere essa si è cosí alimentata della scolastica antica.

Ma il contrasto fra le interpretazioni della logica di pensatori come John Stuart Mill o Sigwart da un lato e Husserl e Russell dall'altro rimanda a un'ambiguità che è insita nello stesso concetto della logica. Se, come ha insegnato Platone, in genere la filosofia è l'arte dello stupore, questo stupore dovrebbe essere allora applicato anche a un campo apparentemente cosí ovvio come quello della logica, e a questo proposito si dovrebbe constatare come il concetto della logica si riferisca a cose molto diverse. Il termine «logica» indica anzitutto le leggi del pensiero. Ma questa espressione apparentemente cosí ovvia ed evidente ha già due significati; poiché da un lato si afferma l'esistenza di leggi del pensiero obiettive, secondo le quali una proposizione o un sistema di proposizioni è corretto oppure no, del tutto indipendentemente dal modo in cui noi le pensiamo e anche dal fatto che le pensiamo o meno; per esempio si può trattare di una semplice proposizione aritmetica, poiché è stato dimostrato che le leggi dell'aritmetica e quelle della logica sono identiche. Una proposizione come «due per due uguale quattro» indica uno stato di cose valido in sé, del tutto indipendentemente dal fatto che noi lo pensiamo e dal modo in cui lo pensiamo. Ma d'altro lato in questo stesso concetto del pensiero – e la logica non può fare a meno del concetto del pensiero, poiché logica sono appunto le regole di un pensiero corretto e rigoroso – è sempre anche insita l'allusione al fatto che si pensa realmente, e cioè l'allusione a un soggetto pensante. Un pensiero senza che si pensi, un pensiero senza pensiero[2], se mi consentite il gioco di parole, sarebbe altrettanto assurdo che se si volesse attribuire alle proposizioni logiche una generalità puramente psicologica, comparativa, senza prendere anche in considerazione il loro carattere di validità obiettiva. In questa ambiguità della

[2] [*Denken ohne Denken*. Nel termine tedesco *Denken*, che significa insieme «pensiero» e «pensare», è piú evidente il senso attivo, psicologico a cui allude qui Adorno].

logica, che comprende sia le leggi del pensiero intese come leggi obiettive per l'esattezza dei pensieri, che le leggi secondo cui si muove necessariamente il pensiero umano e che presuppongono anche il meccanismo mentale, è già implicita questa equivocità del concetto della logica come scienza del λόγος, e cioè del pensiero.

Proprio quel filosofo che ha difeso con la massima energia l'obiettività della logica contro la sua interpretazione soggettivistica, Edmund Husserl, appunto, nella sua ultima fase ha cercato di elaborare una «critica della ragione logica». Non a caso questa espressione ricorda la critica della ragione di Kant. E dopo che nella prima parte della sua *Logica formale e trascendentale* Husserl ha sviluppato il concetto obiettivo della logica nel senso di una disciplina matematica, deduttiva, piú tardi ha sentito il bisogno di dedurre tuttavia questa logica dall'a-priori del pensiero, e cioè dalle condizioni costitutive della soggettività. In questo senso si potrebbe dire che in questo scritto egli ha ritrattato ciò che è detto nell'opera a cui deve la sua enorme influenza e anche la sua autorità, oppure che le ha aggiunto un nuovo strato. Il fatto che anche qui si parli di logica formale e trascendentale, allude realmente a quell'equivocità del concetto della stessa logica, e in particolare a una distinzione che viene già fatta nella *Critica della ragion pura*. Vorrei dapprima svilupparvi questi diversi concetti della logica con la maggiore pregnanza possibile, e poi cercare di mostrarvi che cos'è che costituisce nuovamente l'unità del concetto di logica che sta alla base di questi usi diversi.

Con l'espressione «logica formale» noi intendiamo delle regole del pensiero che hanno un valore puramente formale, senza riguardo a qualche contenuto particolare. Non ci si chiede affatto in che modo si formino, ma esse vengono trattate solo dal punto di vista di una teoria in sé coerente e articolata, di una teoria deduttiva, che senza di esse non è affatto possibile. Alla logica formale appartengono per esempio i principî, come il cosiddetto principio d'identità e il cosiddetto principio di non-contraddizione. Ne fanno parte le diverse figure del sillogismo deduttivo e anche i procedimenti della corretta for-

mazione dei concetti. Questa cosiddetta logica formale è caratterizzata tendenzialmente dal fatto che in linea di principio tutte le sue proposizioni possono essere anche espresse in forma matematica, senza perdere nulla. Questa logica formale può essere integrata da una logica ugualmente formale, ma contemporaneamente materiale – se mi concedete la formulazione paradossale –, e cioè da una logica che tratta per esempio del problema dei procedimenti corretti all'interno di determinate, singole scienze, senza che il loro contenuto sia neanche minimamente presupposto. Per esempio uno dei problemi di tale logica materiale sarebbe quello di stabilire, all'interno di determinate scienze concrete, se e in che misura, una volta che per un progressivo processo di astrazione si è giunti a certi principî generali supremi, da questi principî generalissimi si può nuovamente ridiscendere allo specifico, o in che misura tale ritorno dal generale al particolare non è piú possibile, una volta che è stata compiuta l'astrazione scientifica. Un altro problema della logica materiale sarebbe quello di determinare fino a che punto la scienza può accontentarsi dei suoi dati immediati; poiché i suoi cosiddetti fatti sono già tutti mediati da un sistema o una totalità, che in quanto tali non possono diventare a loro volta un fatto, non possono essere dati immediatamente. Può una scienza siffatta essere realizzata in una forma puramente empirica, o invece ha sempre bisogno – proprio come scienza empirica, per poter essere possibile – di una teoria che determini il suo campo oggettuale? Ci sono innumerevoli spunti nel senso di una logica materiale di questo tipo, ma senza che i suoi problemi siano stati finora posti e affrontati in modo davvero radicale all'interno della prassi scientifica. È questa una lacuna veramente grave, poiché la logica formale non è in grado di dare una risposta a tutti i concreti problemi logico-metodologici delle scienze determinate.

Quest'esigenza ci richiama ora al concetto di logica che lo stesso Kant ha contrapposto alla logica formale; sorprenderà il fatto che essa non sia una logica materiale o contenutistica; Kant la chiama logica trascendentale. Ciò che vi ho detto sullo sviluppo della filosofia idealistica, in

cui alla fine la logica è stata elevata a metafisica, dovete anzitutto e in ogni caso riferirlo alla logica trascendentale. Provate a pensare all'indice della *Critica della ragion pura*, e a considerare come la parte intitolata *Logica trascendentale* sia di gran lunga la piú estesa dell'opera kantiana. Essa comprende tutta la teoria delle categorie, inclusa la loro deduzione trascendentale, e il sistema dei principî, inoltre la dialettica trascendentale, e cioè la teoria delle antinomie e dei paralogismi in cui si involge la ragione. Ora che cosa significa propriamente logica trascendentale per Kant? La risposta prima e ortodossa sarebbe che logica trascendentale sono tutte quelle ricerche che si riferiscono alle forme del pensiero, nella misura in cui tali forme condizionano o determinano giudizi sintetici a priori.

Questa sarebbe la definizione sistematica della logica trascendentale di Kant, ma questa determinazione è tuttavia un po' ristretta. Imparare la terminologia filosofica significa anche imparare una specie di doppio movimento: prima dovete capire esattamente che cosa significa un concetto al suo posto, e cioè nella filosofia in cui compare, per imparare poi a riconoscere un certo ampliamento che questo stesso concetto ha subito. Se volete vedere da una certa distanza che cosa significa logica trascendentale in Kant e poi in generale, dovete considerare che essa comprende tutte le riflessioni che si riferiscono al mio pensiero, nella misura in cui questo pensiero si riferisce a una realtà oggettiva. Non si tratta dunque delle leggi a cui sottostà il pensiero in sé, ma delle leggi che valgono per il rapporto del pensiero con un contenuto, sia pure soltanto possibile, o, come si può dire con una locuzione non del tutto identica, in riferimento all'esperienza. Cosí nell'ambito della logica trascendentale rientra per esempio l'indicazione dei concetti fondamentali che il pensiero usa per portare ordine nel materiale empirico, come la sostanza o la causalità. Si tratta di concetti che in se stessi non hanno nessun contenuto, ma che evidentemente hanno senso solo se si riferiscono a un contenuto; non sono affatto delle pure regole del pensiero.

Essa comprende anche tutto il complesso di considerazioni che costituiscono veramente il centro della parte po-

sitiva della filosofia trascendentale, e che non si accontentano (come aveva fatto Aristotele) di raccogliere, mediante un'analisi grammaticale delle proposizioni, certe forme di pensiero che starebbero alla base di tutti i giudizi. Kant cerca invece di derivare le forme dello stesso pensiero da un unico principio, e questo principio unitario non può essere altro che la stessa ragione. Si può dire che ciò che costituisce la caratteristica peculiare e la novità della dottrina kantiana delle categorie (in ogni caso secondo lo stesso Kant) è che nella sua logica trascendentale le forme logiche fondamentali che regolano il nostro rapporto con le asserzioni concrete, e cioè le categorie, che egli ha in gran parte preso tali e quali da Aristotele [3], che le categorie kantiane derivano dallo stesso principio razionale.

Alla logica trascendentale appartengono anche le considerazioni che si riferiscono al tema di un'autocritica della ragione logica, e cioè di un'autocritica appunto delle categorie, dei concetti tramite i quali noi costituiamo l'oggetto. Per esprimermi nuovamente in linguaggio kantiano, a questa logica trascendentale appartengono quelle riflessioni che devono mostrarci che le forme del nostro intelletto ci involgono necessariamente in contraddizioni, quando le applichiamo oltre i limiti della possibile esperienza. In altri termini, non possiamo applicare certi principî formali del nostro pensiero come se essi in se stessi ci fornissero già delle conoscenze di tipo contenutistico, senza che questo contenuto non provenga a sua volta dall'esperienza. Ciò che qui si contesta, e cioè la possibilità che le pure forme del pensiero indipendentemente dall'esperienza ci forniscano già qualche conoscenza intorno alla realtà, è del resto il principio del razionalismo. Se volete dunque capire che cos'è il razionalismo in contrasto con l'idealismo, avete qui una determinazione assai pregnante: razionalistica è una filosofia che applica le pure forme del pensiero come se se ne potessero trarre dei giudizi sul materiale empirico, indipendentemente da questa stessa esperienza.

Non vorrei tacervi che a questo punto esiste una pro-

[3] [Quest'affermazione non è esatta].

fonda difficoltà che la filosofia kantiana non riesce a evitare. Queste regole o queste leggi devono valere come forme assolutamente necessarie e costitutive della nostra coscienza, e in questo senso devono essere indipendenti da ogni contenuto empirico. Ma nello stesso tempo esse devono valere solo come strutture costitutive dell'esperienza, e in questo senso dipendono dal materiale, da qualcosa che esse stesse non sono. Le determinazioni logico-trascendentali in quanto tali devono da un lato rendere formalmente possibile l'esperienza, senza dipendere da essa, mentre d'altro lato devono necessariamente riferirsi a una materia empirica. Questo equivoco non è risolto dallo stesso Kant, e nel sistema dei principî, e cioè nel sistema dei supremi giudizi sintetici a priori, è anche del tutto incerto se questi stessi principî siano già delle conoscenze contenutistiche caratterizzate da un grado massimo di generalità, e dunque siano applicazioni a una materia, o se invece abbiano ancora un carattere interamente formale. Per darvi almeno un cenno di questa difficoltà: ciò è connesso col fatto che per Kant lo spazio e il tempo non sono concetti, sono però anch'essi delle forme, e quindi delle determinazioni estremamente formali e astratte.

I principî nascono per il fatto che per poter essere applicate agli oggetti le categorie, e cioè i concetti fondamentali del nostro pensiero, secondo Kant devono essere prima applicate allo spazio e al tempo, ma in generale, non a uno spazio e a un tempo particolare: in questo modo esse si riferiscono a qualcosa che non è pensiero, poiché lo spazio e il tempo sono pure forme dell'intuizione o pura intuizione, ma che d'altra parte non pretende neanche di essere già esperienza. Questa difficoltà si riflette terminologicamente nel fatto che Kant chiama talvolta lo spazio e il tempo intuizioni pure, ma talvolta anche soltanto forme dell'intuizione. Le intuizioni pure sarebbero una specie di esperienza a priori. In ultima istanza il problema è connesso col fatto che la separazione di forma e contenuto, di ragione ed esperienza non può essere affatto compiuta con assoluta nettezza, come si postula nella *Critica della ragion pura*. Questi momenti rimandano sem-

pre l'uno all'altro; persino nelle supreme universalità formali è necessariamente e ineliminabilmente posto un elemento contenutistico, che in ultima istanza rimanda all'esperienza, mentre viceversa non c'è nessun momento dell'esperienza cosiddetto puro che non sia a sua volta mediato dal pensiero, dalla forma.

Una logica trascendentale include dunque necessariamente la riflessione sul rapporto fra la forma e il contenuto della nostra conoscenza, e quindi non può essere solo una determinazione formale. Questa difficoltà è anche uno dei possibili punti d'attacco per la comprensione del movimento dell'idealismo; se queste forme valgono solo nella loro relazione con l'esperienza e se, per essere possibili, presuppongono il materiale empirico, allo stesso modo che quest'ultimo a sua volta può diventare esperienza solo attraverso queste forme, non si vede allora perché la filosofia si fermi all'analisi formale e non si occupi invece anche del contenuto, una volta che – come ha fatto Kant – ha formulato le sue forme in strettissima relazione con un possibile contenuto, e ha criticato le forme che non hanno un contenuto. In altri termini, è questo uno dei motivi che hanno necessariamente spinto il pensiero filosofico al di là di Kant. Nel sistema hegeliano, ma anche in molte altre filosofie, c'è un concetto di logica allargato. Poiché nel momento in cui non rispetta piú come assoluta la distinzione di forma e contenuto, la logica diventa, da un lato, la dottrina del concetto soggettivo, del pensiero soggettivo, ma anche, d'altro lato, quella che possiamo chiamare la logica della cosa.

Proprio questo concetto sembra dapprima pretendere troppo, com'è ovvio, poiché gli animi semplici dicono subito, e a ragione: Ma la logica non è il complesso delle leggi del mio pensiero? come posso allora attribuire una logica anche alla cosa? La filosofia hegeliana ha subito pronta la risposta, ed è che la cosiddetta cosa stessa è prodotta dallo spirito, e quindi ubbidisce anch'essa a questa logica. Ma se ci si occupa della filosofia speculativa, e cioè accanto a quella di Fichte e Schelling anche e soprattutto di quella di Hegel, è bene non accontentarsi di tali determinazioni topologiche. Bisogna sempre cercare, nella

misura del possibile, di dare un contenuto concreto ai pensieri filosofici che si incontrano. Dobbiamo cercare di rappresentarci veramente qualcosa, senza preoccuparci se questa nostra rappresentazione è dapprima ingenua e grossolana, e non pensare sempre soltanto al valore di posizione che i pensieri hanno all'interno dei sistemi in cui sono esposti; poiché altrimenti le cose che i pensieri intendono non ci diventano mai evidenti. Con l'espressione «logica della cosa» in primo luogo s'intende semplicemente l'esperienza che ciò che obiettivamente accade ha una propria unità e coerenza, come se avesse le proprie leggi, la propria logica.

Userete allora questo concetto estremamente metafisico di logica come se nella cosa stessa ci fosse una specie di coazione, dove il momento della causalità è certamente altrettanto essenziale che nelle pure leggi del pensiero. Franz von Sickingen, uno degli ultimi condottieri, che fu già un uomo con una coscienza relativamente moderna, durante uno sfortunato assedio venne colpito da una palla e morí dopo qualche giorno, nei quali ripeteva continuamente: «Niente senza causa»; con queste parole egli ha già voluto indicare quella concatenazione dei fenomeni obiettivi in una struttura chiusa e unitaria di sventura, che è insita nel concetto di una logica della cosa. Per un primissimo «approach» – come si direbbe in Inghilterra – al concetto obiettivo di logica, per esempio a quello del sistema hegeliano, il suo modello potrebbe essere dato essenzialmente da questa forma di necessità storica, per cui tutto è per cosí dire chiaro e in regola – in questo mondo dove vale il principio dello scambio degli equivalenti e dove si riceve tanto quanto si è dato. Tutti questi concetti di logica hanno un elemento comune, la ragione; e in tutti i concetti della logica, dalla semplice logica formale su fino alla logica metafisica di Hegel, questa ragione è sempre conforme al modello del pensiero soggettivo individuale. In questo senso la ragione che è qui presente rimanda tuttavia al momento della soggettività.

4 dicembre 1962.

28.

Il positivismo, ma anche molte correnti fenomenologiche, si sono accontentati di distinguere fra i due o i diversi significati dei termini; ma in genere alla base del non-identico c'è un momento identico, alla base del diverso sta un momento unitario. Questa tesi può essere in ultima istanza giustificata solo se i concetti con cui abbiamo qui a che fare non sono intesi come segni convenzionali, e se la funzione concettuale filosofica, in contrasto con una semplice abitudine semantica, è concepita come qualcosa che in qualche modo porta sempre a espressione la cosa stessa. Ciò significa che l'unità formale di termini che hanno assunto significati diversi o che possiedono addirittura diversi significati l'uno accanto all'altro alla fine rimanda a un'unità insita nella cosa stessa.

Questo momento unitario deve essere cercato nel concetto della ragione. Vorrei dirvi qualcosa sui concetti della ragione [*Vernunft*] e dell'intelletto [*Verstand*], che come termini filosofici insieme coincidono e divergono. È vero che noi usiamo le parole «intelletto» e «ragione» nel linguaggio non filosofico o in genere non scientifico, ma qui dobbiamo trattarli come termini della filosofia e in particolare della filosofia kantiana, dove comunque hanno assunto un valore fino a un certo punto paradigmatico. Se conducessimo un'analisi piú ampia, forse potremmo persino constatare che l'uso quotidiano che è fatto dei termini *Vernunft* e *Verstand* in Germania è in una certa misura una specie di restituzione di questi termini al linguaggio quotidiano; nel senso che la tonalità che essi assumono nel linguaggio quotidiano a ben vedere è do-

vuta alla filosofia. Del resto questo fenomeno non è poi così raro. Se un lessicografo si desse la pena di appurare quanti elementi del linguaggio quotidiano sono stati propriamente mutuati dalla filosofia, la maggior parte delle persone sarebbe veramente sorpresa dai risultati. Quasi tutti usano le locuzioni del tutto correnti «in sé», «per sé» o «in sé e per sé» senza pensarci troppo, anche se in questa forma esse non esistevano affatto prima della filosofia hegeliana.

Tendo a credere che con questo fenomeno è collegato un fatto molto evidente e che tutti possono osservare, e cioè che la differenza che noi facciamo fra *Vernunft* e *Verstand* anche nel linguaggio quotidiano in questa forma nelle altre lingue non esiste. Né l'inglese *reason* né il francese *raison* implicano una distinzione fra *Vernunft* e *Verstand*. Questo fatto non può essere considerato casuale, se si pensa che la forte distinzione di questi due concetti nel tedesco è direttamente connessa con la tradizione idealistica, che è a partire da questa tradizione, soltanto a partire da essa che i due concetti sono distinti l'uno dall'altro. Dopo Kant il momento che unifica tutte le facoltà soggettive, che stanno alla base delle tre *Critiche*, è propriamente la stessa ragione [*Vernunft*] o l'intelletto [*Verstand*]. Per ora non distinguo ancora fra i due termini, in un primo momento essi indicano semplicemente un'attività mentale organizzata, che Kant concepisce tacitamente come la capacità di unificare un molteplice. Kant ha fatto proprio questo concetto della ragione che deriva dal movimento illuministico e gli sta alla base; e del resto egli stesso si è continuamente qualificato come illuminista. Contro una tradizione oscurantistica tedesca che si cela dietro la frase solenne che Kant ha portato a compimento e superato l'illuminismo, dobbiamo tenere sempre presente che Kant è sempre rimasto rigorosamente e interamente fedele al concetto dell'illuminismo come maturità dei singoli soggetti umani. Qualcosa di questo concetto sta anche alla base del concetto di ragione e infine di quello di spirito di tutto l'idealismo tedesco. Se questo momento viene completamente rescisso, si fa violenza al motivo razionale. È vero che molti hanno cercato di farlo,

fra gli stessi idealisti Schelling, ma anche storici della filosofia, per esempio Richard Kroner, di cui vi raccomando il libro *Von Kant bis Hegel*[1], estremamente istruttivo se si esclude la sua tendenza a caratterizzare Hegel sostanzialmente come un irrazionalista. Anche le piú audaci costruzioni speculative, dove la ragione appare come il principio della realtà, alla fine sono legittimate dal fatto che questa realtà che deve essere razionale è quella che si svolge nel senso della capacità razionale degli uomini pensanti. È questo punto che dovreste tenere fermo con molta energia, se non volete farvi fin dall'inizio un concetto del tutto torbido dell'idealismo tedesco e della filosofia in genere.

Provate un momento a rappresentarvi la situazione dell'idealismo, intendo la sua situazione interna, la costellazione obiettiva dei problemi da cui esso è venuto fuori. Si trattava di una riflessione sulla soggettività, e in una forma tale che anche lo stesso reale doveva essere pensato come mediato dalla soggettività e non come semplicemente opposto ad essa. Quella tendenza all'universale mediazione porta dunque a pensare che noi non conosciamo affatto la realtà esterna se non nella forma di giudizi, e quindi attraverso la mediazione del pensiero. Ma se nel senso di questo principio Kant e gli idealisti postkantiani credevano di dover ricondurre ciò che è ad un unico principio soggettivo, si tratta allora del principio della ragione intesa come identica col pensiero. Se considerate superficialmente i titoli delle due principali critiche kantiane, la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*, vi colpirà il fatto che compaia in entrambe la stessa parola, e anche lo stesso giudizio [*Urteilskraft*] è già determinato nella *Critica della ragion pura* come una particolare funzione del pensiero, come una particolare attività del pensiero. Orbene, come si distinguono questi diversi concetti della ragione?

Se esaminerete queste distinzioni, riscontrerete una notevolissima corrispondenza con le distinzioni del concetto

[1] RICHARD KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 2 voll., Tübingen 1921-24, 1961[2].

di logica che ho cercato di sviluppare. Si potrebbe dire che la differenziazione del concetto di ragione o intelletto – per il momento continuo a usare i due termini in modo indifferenziato – costituisce la precisa correlazione soggettiva alla distinzione fra i diversi concetti filosofici della logica. Nella misura in cui si tratta della ragione che si riferisce alla possibilità di conoscere un contenuto, una materia, Kant parla di intelletto. Nella misura in cui l'attività razionale si riferisce a un materiale che le è fornito dai sensi e che essa unifica e sintetizza, Kant parla di attività intellettuale. Egli distingue questo concetto da quello della ragione quando l'attività di quest'ultima non deve piú essere legata a tale materia, ma ne è libera. Ciò ha nuovamente due significati. Nel significato cognitivo o noologico, anche quando la ragione non si riferisce a una materia sensibile ci dà però delle regole, almeno, secondo cui deve procedere la nostra esperienza della realtà sensibile. La ragione in questo senso pregnante sarebbe dunque la capacità di conoscere le idee.

Se invece le conoscenze di questa ragione si comportano come se dicessero direttamente qualcosa sulla realtà, come se non indicassero semplicemente dei punti prospettici della conoscenza, ma delle conoscenze concrete, positive, la ragione incorre allora in contraddizioni. E se si smarrisce in queste contraddizioni, diventa qualcosa di negativo, diventa quell'attività che nella filosofia kantiana è spesso indicata e svalutata come «sofisticheria»[2]. Infine secondo Kant c'è ancora un concetto della ragione che qui mi limito a riferire, per darvi in mano anche questo mezzo per capire la differenziazione della terminologia; secondo questo concetto la ragione è perfettamente libera e come tale dà a se stessa i suoi oggetti. Essa deve vegliare sulle nostre azioni, senza che tali azioni o il loro criterio dipendano dal materiale empirico a cui si riferiscono. Questo uso che vorrei dire positivo della ragione come principio di libertà secondo Kant può essere soltanto un uso pratico. Paradossalmente, in Kant la prassi è dunque

[2] [*Vernünfteln*; in questo termine tedesco è evidente la radice *Vernunft*].

caratterizzata precisamente dal fatto che noi non dobbiamo essere legati a una materia; la nostra ragione si comporta o noi stessi ci comportiamo praticamente nella misura in cui agiamo esclusivamente secondo la pura ragione e i suoi scopi, quando non ci lasciamo indicare tali scopi da qualcosa che sia diverso dalla ragione. Questi scopi ci devono essere prescritti solo dal nostro proprio principio, dal piú intimo principio della stessa soggettività.

Avrete forse osservato che in questa concezione la dottrina della facoltà soggettiva, che aveva ancora dominato nella piú antica concezione della scuola lebniziano-wolffiana, non svolge piú nessuna parte affatto. Ciò per cui questi diversi concetti della ragione e dell'intelletto si distinguono l'uno dall'altro è esclusivamente la loro posizione rispetto all'oggettività, rispetto a ciò che essi stessi non sono. Sia che essi si riferiscano a un materiale empirico, che siano principî conoscitivi che prescrivono regole secondo cui deve procedere la nostra conoscenza della materia, sia che indichino dei principî secondo i quali noi dovremmo agire in modo completamente libero, ciò che importa è sempre soltanto la posizione rispetto a ciò che è altro dalla ragione. In tutte queste rappresentazioni la stessa ragione o l'intelletto o la capacità logica, l'εἶδος λογιστικόν di Platone, si identificano tra loro. Oltre al fatto che come i diversi significati della logica cosí anche quelli della ragione nell'idealismo rinviano a un momento unitario, ciò ha anche il significato molto evidente che non è data propriamente nessuna ragione per istituire una specie di gerarchia di queste facoltà e indicare immediatamente la ragione come una facoltà dello spirito superiore a quella dell'intelletto.

Questa tendenza è già embrionalmente presente in Kant. Ma in quanto l'idealismo che segue Kant indica la ragione come un'attività dello spirito assoluta, e cioè non limitata dalla materia empirica, essa diventa anche una istanza superiore e in certo modo contraria a quella dell'intelletto. Ciò implica già la possibilità di quel singolare capovolgimento della speculazione idealistica in una specie di irrazionalismo a cui ho accennato prima. Prescindiamo per un momento da questi specifici e intricati rap-

porti che hanno luogo all'interno della filosofia idealistica nel suo complesso, e limitiamoci semplicemente a vedere fenomenologicamente che cosa intendiamo, in genere, con i concetti di *Vernunft* (ragione) e di *Verstand* (intelletto) nell'uso linguistico tedesco, che come abbiamo detto distingue ormai fra i due termini. Se parliamo di *Verstand* o se diciamo che una persona è intelligente, di solito pensiamo a due momenti. Il primo è il momento della sagacia logica, e cioè della capacità di trarre conclusioni corrette e in genere di pensare in modo formalmente corretto, senza prendere in considerazione gli oggetti – la ragione matematica. L'insufficienza di questo concetto può essere rivelata da un esempio antropologico molto drastico. C'è un tipo di persone che hanno sviluppato un'elevata capacità di condurre argomentazioni deduttive, o anche di costruire figure logiche, giochi simbolici, come se fossero stelle filanti. Ma poiché il loro pensiero non ha nessun rapporto con le cose, essi devono essere nondimeno definiti come stolti. Ci sono dei «sistemi» delle scienze in cui le scienze sono articolate nei loro diversi tipi e forme con uno straordinario acume sistematico, ma senza che queste articolazioni abbiano qualcosa a che fare con quello che Hegel o anche già Schelling e Fichte avrebbero chiamato la vita interna di queste stesse scienze.

Questi formalismi sono veramente un sapere morto ed estraneo alla cosa. Le persone la cui intelligenza si identifica con questa capacità puramente formale di formare correttamente concetti e deduzioni, senza che sappiano usare anche in un altro modo il loro pensiero, io uso chiamarle poco rispettosamente degli intelligenti bovini. Questo tipo di persone non è poi cosí raro. Soprattutto è molto diffusa la tendenza a insistere, attraverso queste riflessioni formali sul meccanismo della formazione dei concetti, su domande come questa: «Allora come definisce questo o quel concetto?» In questo modo queste persone cercano di deviare il discorso da quello che è il senso del concetto. Per esempio, in occasione di una conferenza sulla superstizione che ho tenuto recentemente una persona che in realtà simpatizzava chiaramente per la superstizione mi ha fatto la domanda: «Se Lei parla di ragione deve

anche credere necessariamente nella ragione; alla base dell'istanza della ragione sta una fede esattamente allo stesso modo che nel caso della superstizione, una fede in certi fatti che Le sono presentati. Quale è dunque la differenza, e come definirebbe allora la superstizione?» Spiegai a quel signore che non avevo nessun interesse per una definizione del genere; che dal punto di vista della conoscenza nel suo complesso c'è una differenza assoluta fra l'atteggiamento di colui che è per principio disposto ad assumere come proprio criterio di giudizio qualcosa di eteronomo rispetto alla ragione o che è addirittura in contrasto con essa, e quello di colui che si sforza, in tutto il suo pensiero, di capire il tutto nella sua ragione o irrazionalità. Poiché la differenza fra superstizione e ragione consiste in questa struttura e non per esempio nel fatto che si dia qualche definizione verbale particolare, si deve dunque distinguere solo sulla base di questa intenzione complessiva, e non di una qualche definizione valida una volta per tutte. La rinuncia a questa fede superstiziosa nelle definizioni formali e nella comprensione puramente formale fa certamente parte di quella coscienza filosofica che dovete conquistarvi. A una forma superiore di comprensione appartiene necessariamente ciò che nel linguaggio della psicologia si indica come la carica dell'oggetto, come l'investimento libidico dell'oggetto, e che può essere forse indicato piú semplicemente come il rapporto con la cosa su cui si pensa.

Un senso piú ragionevole della distinzione fra intelletto e ragione deve essere cercato nel fatto che si accoglie nel proprio pensiero la propria esperienza degli oggetti, l'esperienza spirituale nella sua totalità, invece di reciderla mediante tali operazioni logiche. Spero di non correre il rischio di essere frainteso. Io non sottovaluto affatto la facoltà logica, di cui ovviamente c'è bisogno, e che deve essere educata; soltanto essa non si deve scatenare selvaggiamente, per cosí dire. Non ci si deve comportare come se le forme logiche e le operazioni che sono loro connesse di per se stesse facessero già ciò che può essere fatto solo attraverso il rapporto con le cose e i contenuti. In questo senso un criterio molto importante è la capacità di

distinguere soprattutto secondo l'importanza degli oggetti, di distinguere fra ciò che è essenziale e ciò che non lo è. Una caratteristica della mentalità pedante o subalterna, che all'università non dovreste imparare, ma disapprendere, è che per la cosiddetta nettezza delle operazioni, per la chiarezza delle definizioni si disconosce o dimentica la capacità di distinguere ciò che in una cosa è essenziale e ciò che è inessenziale. Poiché quando scegliete arbitrariamente una definizione e una volta che l'avete adottata non la cambiate piú, potete anche assumere come criterio qualcosa che non ha affatto un rapporto interno con la cosa stessa. In certi casi potete anche incontrare dei sistemi molto ben fatti, che quadrano perfettamente, ma che hanno l'inconveniente di non avere piú assolutamente nulla a che fare con la cosa. Questo potrebbe essere già un tentativo di determinare la distinzione fra l'intelletto e la ragione in modo che sia immune dalla sfumatura oscurantistica.

L'uso linguistico in Kant non è cosí perfettamente coerente. Ciò è in rapporto col fatto che a ben vedere la facoltà è pensata da lui come identica, e viene solo distinta secondo il suo uso. – Del resto, la possibilità di differenziare secondo l'uso è data dal fatto che la filosofia di Kant – come gli è stato continuamente rimproverato dai suoi successori – è dualistica, nel senso che c'è da un lato una sfera del soggetto e dall'altro una sfera della cosa o della materia, e che il lato soggettivo può essere trattato fino a un certo punto isolatamente. Ma in generale tutto ciò che è soggetto si chiama ragione nel senso piú ampio, e a seconda dell'atteggiamento che questa facoltà strumentale soggettiva assume rispetto a diverse classi di oggetti si distingue fra intelletto e ragione. Questa distinzione kantiana rimanda in ultima istanza alla struttura dualistica di questo sistema di filosofia, ha a che fare con la sua natura. In senso ristretto, kantiano, intelletto significa quella attività razionale che si esplica nelle funzioni ordinatrici che noi esercitiamo nei confronti di una materia che secondo Kant viene a noi dall'esterno e in se stessa è caotica, non strutturata, completamente indeterminata.

Se proviamo a tradurre un po' questo concetto di intel-

letto nella nostra viva esperienza, esso ha qualcosa di legato, di vincolato, e anche di leggermente subalterno. Come è stato osservato diverse volte, è veramente una specie di pensiero burocratico. Ciò è stato spesso collegato col fatto che la filosofia kantiana ha in sé qualcosa dell'ideologia della vecchia burocrazia prussiana; ciò è esatto almeno per la dimensione della categorizzazione. L'aspetto subalterno di questo uso dell'intelletto consiste nel fatto che esso serve solo a riordinare, separare e unificare la materia a cui si riferisce. Si limita a svolgere una funzione all'interno di un complesso di dati già esistente e preparato, in modo che viene eliminato il piú alto problema della razionalità nel senso dello scopo a cui sono subordinati sia la conoscenza che gli oggetti da conoscersi. Un pensiero di questo genere non commisura piú i singoli atti conoscitivi ad un criterio che sia loro superiore, per esempio all'idea della totalità della conoscenza o anche di ciò che è essenziale o inessenziale, di ciò che è vero o falso in senso forte; ma esercita la funzione intellettuale su una materia disordinata e frammentaria che gli è gettata davanti, come un bravo burocrate o impiegato.

Il concetto della ragione si distingue perché in primo luogo essa riflette ancora sull'intelletto, sull'uso che l'intelletto fa di sé, e giudica, decide se è all'altezza degli scopi che esso stesso si dà. Ma in secondo luogo essa giudica anche la scelta degli oggetti o delle determinazioni che degli oggetti vengono date secondo il criterio di questa idea che indica al di là della limitatezza del dato. Se posso esprimermi per una volta in termini di esperienza sociale, dietro questa differenza sta in fondo quella fra una conoscenza che si esaurisce nelle funzioni che svolgiamo, appunto in quanto siamo esseri intelligenti [*Verständige*], per poterci conservare in vita, e le funzioni in cui riflettiamo su questa autoconservazione e su tutto ciò che le è connesso. Se all'interno della vita economica i singoli imprenditori introducono delle invenzioni per aumentare la produttività del lavoro, in questo caso si tratta di intelligenza; se un individuo procede correttamente nel senso dell'intelletto, e cioè nel senso della relazione fini-mezzi

che gli è data e internamente a cui si muove, all'interno della finalità dell'autoconservazione economica che si trova indicata, ebbene, si comporta in modo avveduto. Ma supponete che considerato da un punto di vista economico complessivo tale comportamento porti necessariamente a crisi, come afferma una famosa teoria economica. In questo caso la relazione di utilità che vale per ogni singolo non varrebbe piú per il tutto, e una totalità di atti di cui ciascuno è perfettamente giudizioso potrebbe rivelarsi come sommamente problematica dal punto di vista della sua utilità per il tutto. Per esempio la situazione è del tutto analoga nel caso dei problemi del riarmo. Ogni singolo paese all'interno della costellazione di potere data, delle relazioni date può averne bisogno. Ma questa costellazione può avere in sé una dinamica per cui alla fine esplode l'intero sistema, in modo che i singoli atti di riarmo si rivelino infine irragionevoli. Forse questi esempi vi hanno mostrato che alla base della distinzione di intelletto e ragione c'è un motivo del tutto ragionevole, e che in questo senso essa non ha carattere dogmatico.

È ovvio che i momenti che ho qui discusso svolgono una parte anche nelle filosofie che in contrasto alla pura filosofia dell'intelletto si sono considerate con sempre maggior energia come filosofie della ragione. Ma la cosa sorprendente è che nel suo complesso la filosofia ha anche una certa tendenza a calunniare la ragione, che pure è il suo proprio principio. Vorrei mettervi qui in guardia contro uno degli errori piú insidiosi e nefasti in cui può cadere colui che si dedica all'attività filosofica; non si deve credere che il fatto di riflettere su un concetto come quello della ragione ci autorizzi a trattare questo concetto dall'alto e in certo modo a svalutarlo. Vi ho già accennato allo sviluppo della distinzione fra ragione e intelletto nel pensiero tedesco. All'interno dell'idealismo considerato nel suo complesso si è verificata una specie di reificazione dei due concetti di intelletto e di ragione. Già Kant usa spesso la parola «sofisticare» [*vernünfteln*] con un tono che lascia capire come l'uomo comune non debba riflettere troppo, poiché non ha imparato a farlo per bene e combina solo dei guai; deve piuttosto agire onestamente,

e del resto se si considerano i suoi scopi piú alti la ragione coincide con la fede.

In Hegel questo motivo è diventato la forza che ha contrastato nel modo piú funesto la forza costruttiva e illuministica del suo pensiero, poiché la capacità di riflessione è bensí da lui approvata, vorrei quasi dire pro forma, e persino equiparata, nella sua essenza, alla ragione, ma è anche continuamente svalutata, in quanto riflette poi su se stessa. In Hegel si trova persino un'espressione che ricorre nuovamente all'uso linguistico comune, la parola *räsonieren* [3]. In questo senso egli parla all'incirca come può aver parlato un alto funzionario ministeriale di quello stato ancora semimercantilistico, quando ha detto che non è poi cosí bene che i sudditi stiano troppo a cavillare, poiché essi non sono in grado di capire le ragioni superiori.

Horkheimer e io abbiamo osservato ripetutamente che l'idealismo, che nel suo complesso è stato un movimento che si è opposto alla reificazione del pensiero, è peraltro ricaduto in una seconda forma di reificazione, e questa seconda e doppiamente funesta reificazione è precisamente insita in questa calunnia della ragione. Quest'ultima è strettamente connessa col fatto che la ragione deve essere il principio della libertà, ma insieme anche una legge, e in questo senso qualcosa di assolutamente repressivo, ma nel suo stesso concetto il rapporto di libertà e costrizione non è stato veramente articolato.

6 dicembre 1962.

[3] [Il termine (dal francese *raisonner*) non significa solo «ragionare», ma anche «criticare» e «cavillare»].

29.

Vorrei ora spiegarvi i diversi significati del concetto di identità. Si suole raccogliere tutta la filosofia postkantiana che è chiamata idealismo tedesco sotto il titolo di «filosofie dell'identità». Ma talvolta si contrappone anche alle altre filosofie idealistiche quella di Schelling, come filosofia dell'identità in senso piú stretto; in particolare una delle sue fasi è chiamata la fase della filosofia dell'identità. Anche di qui potete vedere quanto poco la terminologia filosofica corrisponda alle regole della definizione dei termini, per i motivi che sono stati ormai abbastanza chiariti. Avevamo già parlato dell'identità logico-formale, quale è abitualmente espressa nel cosiddetto principio d'identità $A = A$. Vi avevo anche già mostrato che a rigore questo principio non è affatto tale nel senso di un giudizio, che A è $= A$, poiché in verità tale giudizio non è affatto in potere di colui che giudica, ma che questo famoso principio logico – che da molti logici è considerato come il primo della logica formale, mentre altri non vogliono riconoscergli il carattere di un principio, e considerano invece come il vero principio logico quello di non-contraddizione – in realtà rappresenta un'aspirazione, un'esigenza. Bisogna prima fissare i termini che hanno significati identici, questi significati non sono identici immediatamente, questa identità non può essere affatto assicurata dal solo termine.

Ma vorrei farvi notare già ora che l'unità dei diversi significati dell'identità si rivela proprio in questo cosiddetto principio logico-formale d'identità. Il sistema estremamente idealistico di Fichte, che è insieme un sistema de-

duttivo in senso estremo, poiché avanza la pretesa di poter sviluppare tutto il suo contenuto deducendolo da un principio, sceglie come tale proprio quel principio logico-formale. L'idealismo procede appunto introducendo la logica formale come il principio che deve anche fondare la realtà. Questa concezione non è poi una novità cosí assoluta, poiché già in Kant le categorie, e cioè le forme con cui deve essere costituita la nostra coscienza dell'oggettività, vengono derivate dalle pure forme logiche, e quindi anche qui viene avanzata la pretesa del primato della logica sull'esistenza. È vero che in ultima istanza ciò si fonda sulla concezione della ragione come identica; ma l'identità qui ha il senso che la ragione resta sempre la stessa indipendentemente da ciò a cui viene applicata. Vi avevo anche fatto notare che questo principio d'identità è stato criticato da Hegel in modo molto profondo.

Hegel ha mostrato che ha senso parlare di un'identità solo dove è perlomeno accennato (mi esprimo piú cautamente di Hegel, poiché dopo di lui sono passati centocinquant'anni di cattive esperienze storiche) anche un momento di non-identità; poiché nel caso della semplice ripetizione l'affermazione dell'identità sarebbe una pura tautologia del tutto priva di contenuto. Passo ora a considerare il secondo e decisivo concetto dell'identità; esso si riferisce all'identità della coscienza. Nella filosofia idealistica questo concetto pare spesso alquanto impenetrabile, e sulle prime è ben difficile fargli corrispondere una rappresentazione concreta. Ora, dopo che vi ho spiegato che una regola – per cosí dire – del pensiero filosofico è che in corrispondenza di ogni concetto bisogna realmente pensare a qualcosa di determinato, di concreto, voglio cercare di applicare questa norma alla teoria dell'unità della ragione. Anche qui, se volessimo essere completamente rigorosi, dovremmo ancora distinguere tra loro diversi significati che nell'idealismo sfumano un po' l'uno nell'altro, appunto poiché il carattere d'identità di questo pensiero si afferma in tutti i suoi campi e in tutte le sue possibilità di applicazione al punto che i termini cangiano l'uno nell'altro in larga misura. Essi diventano affini nei loro diversi significati, come se si contasse sul fatto che

il generale principio d'identità può essere espresso esattamente da ciascuno di essi, un po' come nelle elaborate costruzioni musicali (e il rapporto fra la filosofia dell'idealismo e la musica è molto stretto) l'unione di due parti formali può contemporaneamente assolvere a tutta una serie di diverse funzioni.

Lo stesso termine può allora assolvere contemporaneamente a funzioni diverse e significare cose diverse, senza dover essere fissato a un significato particolare. Di identità della coscienza si può in primo luogo parlare nel semplice senso che si pensa all'universalità della ragione, e cioè al fatto che la coscienza degli uomini e la loro ragione hanno una struttura universale che è appunto la stessa in tutti i singoli soggetti. Si potrebbe quasi dire che senza l'idea di questa identità non si può affatto pensare alla coscienza o alla ragione, che in antitesi con la sfera psicologica nel senso piú stretto di questo termine, alla sfera dell'individualità limitata e casuale, questa identità costituisce il concetto della ragione o dell'intelletto o della logica in genere. A ciò allude già lo stesso uso linguistico tedesco, che non ammette il plurale di concetti come coscienza [*Bewusstsein*], Io o ragione.

Ma questo concetto dell'identità della coscienza è solo uno di quelli possibili ed è anche relativamente esteriore, poiché non spiega che cos'è il nucleo identico che è presente nella struttura fondamentale del pensiero o della coscienza di tutti gli infiniti soggetti. Nella misura in cui intraprende la dimostrazione di questo nucleo identico, la filosofia kantiana imprende a dedurre l'unità del soggetto nella molteplicità delle persone in certo modo come identità numerica dalla struttura del pensiero stesso; e anzi – e questo può essere considerato veramente il punto decisivo – dalla struttura della coscienza, cosí come può essere pensata solo a proposito del singolo individuo umano. In questo Kant è stato un filosofo dell'immanenza, e la sua impostazione è stata simile all'empirismo, nel senso che è partito da un concetto dapprima irriflesso di ciò che mi è dato. Dove l'Io che ha appunto carattere riflettente, l'Io relazionale è in certo modo presupposto dogmaticamente, e anche nei suoi successivi sviluppi questa impo-

stazione non cambia molto. Kant si trova peraltro di fronte al problema dell'intersoggettività, al problema che c'è sempre una molteplicità di soggetti di cui egli deve fondare il nucleo comune. Secondo la sua impostazione egli poteva partire da quel motivo universale per cui i diversi soggetti razionali sono pensati come identici tra loro, vale a dire che egli doveva dimostrare la sua presenza nella stessa ragione, nella misura in cui essa può essere colta nel singolo soggetto umano.

In questo modo viene stabilita la piú stretta relazione fra queste due rappresentazioni dell'identità della coscienza, e cioè dell'identità della singola coscienza umana che si mantiene identica a se stessa, e dell'identità della coscienza in tutti i soggetti. La famosa formulazione kantiana dell'«Io penso» che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»[1] nel «deve» contiene già l'allusione a questo principio identico in una pluralità di soggetti; poiché questo «deve» può significare solo che l'unità delle rappresentazioni, e quindi un decorso di coscienza in sé unitario, anche se si tratta di innumerevoli soggetti diversi, è possibile solo a condizione che ogni singolo sia caratterizzato e tenuto insieme da un momento unitario. Il principio che assicura l'unità della coscienza di ogni singolo in se stesso, e il principio che assicura l'unità delle «coscienze» di tutti gli uomini, implicitamente si identificano, senza che peraltro questo punto sia stato esplicitamente trattato nella *Critica della ragion pura*. Per la vostra comprensione di Kant e insieme per la vostra comprensione dei diversi significati del concetto dell'identità è importante che comprendiate chiaramente questa relazione fra l'identità immanente, l'identità interna del singolo soggetto, e l'identità comparativa, intersoggettiva delle diverse persone.

Il concetto centrale dell'identità viene indicato nell'«Io penso» che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»; poiché il termine kantiano «mie» deve poter essere sostituito da qualsiasi soggetto umano. Poiché questo «Io penso» può essere riferito alle rappre-

[1] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 114 [trad. it., I, p. 137].

sentazioni di ogni lettore della *Critica della ragion pura* non meno che a quelle dell'autore, è già posto il momento dell'universalità intersoggettiva; ma nelle formulazioni «*Io* penso» e «tutte le *mie* rappresentazioni» è insieme posto anche il riferimento a un determinato soggetto individuale, che ricorre a un siffatto «Io penso» per affermare la sua identità personale. Questo discorso di Kant può essere frainteso, perché sembra che l'«accompagnamento» delle rappresentazioni sia una riflessione che si aggiunge ai contenuti della mia coscienza. Kant non intendeva certamente questo. Altrimenti ci sarebbe un Io solo nella misura in cui l'Io riflette su se stesso come Io, e questo non può comunque essere affermato senz'altro senza discutere. Se si osserva una tesi filosofica molto da vicino, spesso si rivela meno problematica che se è vista da una certa distanza. Cosí Kant per l'appunto non parla dell'«Io penso» che «accompagna tutte le mie rappresentazioni», ma dell'«Io penso» che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni». Ciò significa che non si tratta di un'attualità, ma di una possibilità, di una potenzialità.

C'è un Io, un soggetto, un'identità, nella misura in cui esiste la possibilità di tale riflessione del soggetto su se stesso. Ritengo che questo luogo della *Logica trascendentale* sia il punto centrale della filosofia kantiana e quindi del pensiero idealistico in genere. A questo punto la maggior parte dei lettori di Kant si crea delle enormi difficoltà, perché si rifiuta di ricorrere semplicemente e concretamente alla coscienza umana individuale, che Kant ha qui in mente e che è il modello di questo pensiero. Il principio dell'egoità domina per tutto l'idealismo. Ogni singolo soggetto umano può ricordare o attendere le esperienze che ha o avrà in tempi diversi; affermiamo cosí una unità nel tempo. A differenza dall'animale (almeno secondo la psicologia che gli veniva attribuita in passato), le nostre esperienze psichiche non dileguano subito dopo che le abbiamo avute, come accade a un cane che quando il suo padrone ritorna a casa manifesta una gioia esuberante per tre secondi, e poi non conserva piú nulla di questa sua emozione; ma tali esperienze vengono conser-

vate nella nostra coscienza, lasciano delle tracce, si potrebbe dire con una locuzione un po' naturalistica e inesatta. Possiamo anche dire che esse sono ricordate, o che ce ne attendiamo di simili per il futuro. Se ci rappresentiamo con sufficiente chiarezza questo meccanismo, esso non comprende solo il ricordo, ma anche il riconoscimento di ciò che è ricordato. Non basta che oggi siano presenti alla mia memoria certe esperienze di ieri, devo anche poterle identificare come le esperienze che ho avuto ieri. La differenza tra il secondo e il terzo grado della deduzione dei concetti puri dell'intelletto in Kant, che per molti di voi ha forse un suono misterioso, in realtà si risolve in questa differenza fra il ricordo e il riconoscimento. Il ricordo, la riproduzione da parte dell'immaginazione, indica la semplice capacità di avere nuovamente presente ciò che presente non è piú; a ciò si aggiunge la ricognizione nel concetto, quando questo momento riprodotto viene identificato come quello che è stato. Ora l'« Io penso », che deve essere il vero principio dell'identità, non è altro che l'unità che deve esistere fra questi orizzonti temporali o momenti temporali del passato, presente e futuro, di ciò che è ora vissuto, ricordato e riconosciuto. A dire il vero, solo per opera di questa unità – è questa la teoria kantiana – deve potersi realizzare l'unità di un Io, ma anche, d'altro lato, l'unità degli oggetti.

La filosofia idealistica, tutta questa tradizione filosofica ha sempre a che fare con dei minimi, con delle condizioni minime alle quali devono potersi attuare delle funzioni costitutive o conoscitive. Il minimo che rende possibile una coscienza soggettiva unitaria è quel meccanismo che garantisce l'unità della vita psichica e le sue identificazioni per il passato, il presente e il futuro – ciò che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Quello che noi chiamiamo pensiero in senso pregnante, è precisamente questa capacità di rivivere ciò che non è presente, in modo che lo stesso pensiero è determinato da questo meccanismo. Tale meccanismo – ricordare e riconoscere – deve essere rappresentato nei suoi momenti logici o obiettivi, appunto nei momenti dell'identità. Ci troviamo qui di fronte a una singolare forma di recipro-

cità. Potete dire che in questo modo il piú intimo principio di una filosofia in se stessa non dialettica come quella di Kant è a sua volta un principio dialettico, cioè un principio della mediazione di termini opposti: da un lato non c'è coscienza dell'Io senza identità; se non posso fissare questi momenti identici, se la coscienza non è coscienza dell'identità, non è allora possibile l'Io. Ma d'altro lato non c'è neanche identità senza un Io pensante, poiché tale identità è creata solo da quell'unità che rappresenta il principio del pensiero.

Che non ci sia una coscienza dell'Io, che non ci sia pensiero senza identità, viene spiegato nella deduzione dei concetti puri dell'intelletto. Che non ci sia identità senza un Io pensante, è propriamente il contenuto della critica che Kant ha rivolto all'empirismo in genere e a Hume in particolare. Hume ha contestato l'Io, e Kant ha obiettato che Hume, come i suoi precursori, ha bensí riconosciuto i meccanismi per cui le nostre idee entrano in rapporto fra loro, ma che questi meccanismi valgono soltanto se queste idee sono caratterizzate come nostre idee, se sono le idee di un determinato Io. Al di là di questa reciprocità di Io ed identità non si può assolutamente andare. Penso di avere cosí risposto alla domanda che mi avevate rivolto. Devo riconoscere che sono state necessarie delle considerazioni veramente circostanziate, perché potessi spiegarvi esattamente come l'identità e l'Io siano propriamente la stessa cosa.

In questa filosofia ciò è strettamente connesso col problema dell'identità dell'oggetto o dell'unità della cosa. Nella filosofia kantiana, che insieme a quella di Hegel è il principale punto di riferimento delle nostre considerazioni terminologiche, l'intera analisi dell'Io, del soggetto trascendentale, è a ben vedere intrapresa solo nella prospettiva della validità obiettiva della conoscenza e quindi in fondo dell'obiettività, e cioè con riguardo all'essere transoggettivo, cosale. La teoria dell'unità della cosa che si contrappone alla molteplicità dei suoi fenomeni è stata delineata da Kant come una teoria dell'identità in senso rigoroso, che forma il correlato della dottrina dell'identità assicurata dal momento unitario presente nella coscienza

dell'Io, nell'attività della stessa ragione. In Kant l'unità della cosa o l'unità dell'oggetto è l'unità delle sue diverse prospettive, e questa unità è solo il prodotto di una sintesi soggettiva, compiuta dalla nostra ragione, e cioè dal pensiero. Se voglio accertare che nonostante le prospettive completamente diverse che offre una casa è sempre la stessa, devo anzitutto osservarla da diverse parti; devo avere – secondo Kant – diverse impressioni, diverse intuizioni di questa casa. Inoltre devo ricordarmi di queste intuizioni e saperle riconoscere. Devo poter indicare i suoi differenti aspetti, e infine devo poter enunciare per cosí dire una formula o una legge secondo cui posso aspettarmi con regolarità questa o quest'altra intuizione della cosa, se mi avvicino ad essa da questa o da quest'altra parte. Solo l'applicazione di quel momento d'identità del soggetto al molteplice del mondo empirico dato costituisce dunque una coscienza unitaria di ogni singola cosa e in ultima analisi del mondo oggettivo nel suo complesso.

Dove l'attesa non è soddisfatta, dove non si verifica una determinata intuizione, è il luogo che nel sistema kantiano è occupato dalla categoria della causalità. Quando una siffatta attesa conforme alla regola e fondata viene delusa, devo chiedermi perché l'intuizione che mi attendevo non ha luogo, e devo saper indicare le condizioni per cui non si verifica, per ripristinare almeno cosí l'unità. L'identica coscienza oggettiva attraverso la causalità trapassa in una coscienza non identica, mentre resta tuttavia preservata l'unità della realtà, che nel suo complesso è anzi pienamente istituita e fondata dalla validità della legge di causalità. Vediamo cosí come un mondo dell'esperienza in se stesso identico e coerente sia il concetto esattamente correlativo a quello dell'identità della ragione, di cui vi ho parlato prima.

È questa la categoria dell'identità dell'oggetto. Questo concetto dell'identità dell'oggetto è il primo che usiamo quando riflettiamo sulla genesi della nostra conoscenza; quando parliamo d'identità, pensiamo in primo luogo a questa identità oggettiva, dunque al fatto che ciò di cui abbiamo esperienza – che si tratti di una cosa, di una persona o di qualcos'altro – è proprio lo stesso che abbiamo

sperimentato in un altro momento. Ora l'opera della gnoseologia idealistica di Kant è consistita propriamente nello sviluppare il concetto di questa identità oggettiva, che la coscienza ingenua suole considerare come prima e originaria, mostrando come essa sia a sua volta una funzione appunto di quei momenti unitari della ragione che io ho raccolto sotto il principio d'identità. Ne è stato derivato un ulteriore concetto d'identità, quello che potremmo chiamare il concetto dell'identità particolare di soggetto e oggetto. L'Io e il mondo oggettivo devono essere identici tra loro, poiché ogni coscienza unitaria dell'oggetto è una coscienza unitaria della ragione. Ma poiché questa identità oggettiva in Kant è possibile sempre soltanto a condizione di riferirsi a un dato, al materiale sensibile, non si identifica senz'altro e direttamente con l'identità del soggetto. E quindi, come i filosofi successivi hanno concordemente insegnato, non si può parlare di tale identità particolare; non si può dire che una qualche cosa e una qualche coscienza di questa cosa nella loro immediatezza siano identiche tra loro. Sono diverse, e la loro diversità è determinabile appunto perché la materia, che, come dice Kant, sta alla base di ogni realtà oggettiva, non può essere a sua volta un prodotto dell'attività razionale.

Ma poiché nello stesso sistema è anche delineato il motivo della correlazione fra l'unità della coscienza razionale e l'unità del mondo oggettivo, i filosofi successivi hanno cercato di ampliare questa identità. Non l'hanno cercata in un'identità particolare fra il singolo soggetto umano e la singola cosa, ma nell'identità mediata dell'oggetto con la coscienza universale. È per questa strada che si è giunti ai grandi sistemi idealistici – anche se questi sono poi diversi tra loro. Ma in tutte queste determinazioni del concetto dell'identità il momento che pone veramente l'identità rimane il momento unitario della ragione. Il momento unitario è l'« Io penso », e questa è appunto la ragione su cui si fonda la tesi che l'idealismo nel suo complesso è un pensiero d'identità, che l'identità è sempre e necessariamente soggetto. Correlativamente, tutte le filosofie mostrano di pensare che ciò che non è soggetto, che non può

essere ridotto al soggetto, non è solo diverso da quest'ultimo, ma è anche diverso in sé, e si sottrae a quel principio d'identità.

Devo ora affrontare il concetto opposto all'idealismo, il concetto del realismo. Sarete subito colpiti dal fatto che in contrasto con il grandissimo pathos dei sistemi idealistici quelli realistici non hanno affatto questa caratteristica, e che a ben vedere i sistemi realistici sono sorprendentemente pochi. Quando il realismo è appassionato, il pathos non si riferisce al «reale», all'essere in sé del mondo oggettivo, ma all'essere in sé di una realtà di ordine spirituale, come accade nel realismo platonico, che è appunto la dottrina della realtà delle idee. Il realismo nel senso di una posizione gnoseologica è incomparabilmente piú raro, ed è anche stato sviluppato con un'energia molto minore dell'idealismo. In filosofia per realismo si intende in genere la tesi che il mondo è sostanzialmente tale quale lo conosciamo, quale lo sperimentiamo e percepiamo, che esso è cosí in sé, e non solo in quanto è prodotto da noi. Una delle piú importanti pezze d'appoggio di questa tesi è sempre stato l'esperimento; esso deve in certo modo costringere la realtà ad ammettere di essere fatta nel modo da noi anticipato. Ogni esperimento deve essere in un certo senso la risposta pratica della realtà alla nostra supposizione che essa sia in se stessa tale quale noi ce la rappresentiamo.

Questo «come noi pensiamo o ci rappresentiamo il mondo» contiene sempre già un'allusione al consenso, a un'opinione pubblica o universalmente diffusa, infine al *common sense*. Non a caso proprio in un filosofo grande e tuttavia realista come Locke insieme alla tesi dell'essere in sé delle qualità cosiddette primarie, e cioè della realtà delle qualità fondamentali delle cose (forma, volume, ecc.), si trova anche espressa, con un'energia straordinaria, la teoria del carattere costitutivo del consenso. Il consenso della maggioranza degli uomini è elevato da Locke a criterio della verità, e viene a costituire un potenziale che in una società democratica impedisce a singoli individui di imporre arbitrariamente le loro opinioni, mentre in un'altra società può avere il risultato che l'uniformità

dell'opinione, e cioè il consenso della maggior parte delle persone, si sostituisce all'obiettività della cosa stessa.

Già da questi semplici cenni potete forse capire perché il realismo è cosí straordinariamente raro tra le filosofie critiche e gnoseologiche. Si è bensí inventato un realismo critico: si tratta del sistema di Oswald Külpe. Ma il principio del criticismo, che si propone di ridurre tutte le mie rappresentazioni ai momenti soggettivi in cui devono legittimarsi e da cui devono essere fondate, è precisamente opposto a questo realismo. Non appena una filosofia imbocca la strada che è percorsa dalla filosofia moderna nel suo complesso e assume un atteggiamento critico, cercando il fondamento e la legittimazione del pensato nella struttura del pensiero e nella struttura della sensibilità, subito contravviene al principio del realismo. In questo senso una gnoseologia realistica potrebbe essere chiamata una *contradictio in adiecto*. Il cosiddetto realismo ingenuo è quella concezione filosofica o gnoseologica che si trova ancora al di qua della riflessione gnoseologica e filosofica. Tale realismo, secondo cui la conoscenza è puro rispecchiamento della realtà, era reso possibile e giustificato solo da una metafisica materialistica come ad esempio quella dell'epicureismo antico, che sostiene la tesi che la materia, che è considerata come il principio metafisico della vera realtà, ci manda continuamente delle immagini, che sono accolte dalla nostra coscienza e la rendono simile alla realtà stessa. Quest'idea è perlomeno conseguente, è una coerentissima giustificazione del realismo, che presenta peraltro l'inconveniente che non esiste nessun principio che possa dirci perché queste immagini sono emanate.

È vero che non esiste nemmeno una ragione che spieghi perché mai pensiamo, come suppone invece l'idealismo, e si potrebbe pensare a un punto di vista filosofico da cui la tesi dell'unità nella ragione potrebbe rivelarsi come una costruzione metafisica non meno della tanto spesso e tanto meditatamente criticata idea epicurea delle immagini che sono inviate dalla materia, in modo che la nostra coscienza ne ha una rappresentazione vera e adeguata. Invece il realismo critico appunto in quanto critico afferma

già il principio che nega; ogni riflessione gnoseologica è già riflessione sulla nostra rappresentazione. Ma con questo – e lo dico allo scopo di mettervi in guardia proprio in un punto in cui il pericolo del consenso mi sembra troppo grande – il problema del realismo non è stato affatto risolto. Esso comincia propriamente a porsi solo in un orizzonte completamente diverso, nell'orizzonte in cui tutta la problematica gnoseologica e tutte le riflessioni di cui ci siamo occupati finora sono messe a loro volta in discussione. Il realismo non deve essere necessariamente un realismo ingenuo o un realismo critico; può spingere la riflessione al di là della gnoseologia, e riflettere criticamente sulla stessa riflessione, sulla sfera della gnoseologia nel suo complesso.

11 dicembre 1962.

30.

Spero che la maggior parte di voi non si sia accorta che nelle ultime due lezioni avevo dimenticato il mio manoscritto, e ho quindi dovuto affidarmi alla libera improvvisazione. Oggi non l'ho dimenticato, e posso solo sperare che questo non mi porterà ad arenarmi un po' [1].

L'enorme tensione e sublimazione del concetto di ragione che si verifica nell'idealismo per la stessa logica interna di questo concetto ha anche il suo aspetto negativo, che consiste nella svalutazione della coscienza individuale, finita, reale, dalla cui analisi questa filosofia ha tuttavia preso le mosse, con Kant e anche già nell'empirismo e nel razionalismo. E tuttavia il modello della ragione soggettiva resta necessariamente associato alla speculazione idealistica nel suo complesso. Se il concetto di spirito si priva interamente del rapporto con tale coscienza e quindi con la coscienza individuale, o, come si è espresso Schelling, con l'egoità, ebbene, in questo caso dello stesso concetto della ragione non rimane piú nulla. Persino Hegel, che ha spinto all'estremo l'obiettivazione della ragione e quindi la sua antitesi con la coscienza finita, individuale, ha tuttavia conservato esplicitamente questo momento della coscienza soggettiva. La filosofia non eviterà mai piú di tener conto dell'esigenza della coscienza di essere presente in tutto ciò che si pensa, che si decide; per cui non merita il concetto forte di conoscenza una conoscenza che

[1] Col termine «manoscritto» Adorno intende evidentemente i pochi appunti in base ai quali sviluppava poi le sue lezioni in modo completamente libero.

non sia in ultima analisi mediata dalla coscienza umana individuale. Pur mantenendo sempre il principio dell'unità della ragione, tutti questi pensatori idealisti introducono un altro principio che lo modifica, e che tra l'altro consente anche di distinguere tra intelletto e ragione. Questo principio dipende dall'oggetto e quindi dall'uso specifico che è fatto della ragione in rapporto a ciò che è diverso da essa. Da questa dipendenza deriva una conseguenza molto strana, nuovamente paradossale; se capirete chiaramente il suo significato, potrete comprendere meglio la tendenza di sviluppo di tutto il movimento filosofico idealistico.

Nel rapporto con l'oggetto è insito un tacito riconoscimento del fatto che la differenziazione interna del concetto di ragione non deriva puramente da questo stesso concetto, ma solo ed esclusivamente dal suo uso. Già in Kant in fondo si trova una specie di riconoscimento dell'oggetto o della sfera dell'oggetto, dal momento che egli distingue tanto energicamente l'uno dall'altro l'oggetto della libertà, e cioè l'azione, e l'oggetto nel senso della pura causalità, vale a dire la natura. In fondo la differenza fra ragione teoretica e pratica viene trasferita sugli oggetti o sull'atteggiamento verso l'oggetto. Nel fatto che essa non sia dedotta solo dalla stessa ragione, è già implicito il programma che Fichte ha formulato teoricamente per la prima volta e in modo radicale, e che Schelling e Hegel hanno poi realizzato in polemica contro Fichte: il programma di far valere, internamente all'immanenza dello stesso spirito, la sfera dell'oggettività (che in un primo tempo, in Schelling, si chiama ancora la natura), allo stesso modo della sfera categoriale. La dipendenza dall'oggetto, su cui si regola l'uso della ragione, ha avuto come risultato che il concetto della ragione è cambiato nel suo stesso uso filosofico.

Nell'idealismo al concetto della ragione si aggiunge qui un momento di cui non è affatto facile determinare il concetto, ma che trasforma interamente il clima di questo pensiero (appositamente uso dapprima un'espressione un po' vaga ed equivoca) e che è molto importante per una giusta comprensione dell'uso linguistico dei singoli filo-

sofi. I significati della ragione, o dello spirito, in Hegel e in Kant si distinguono tra loro nello stesso modo in cui il secolo XIX si distingue dal XVIII; ma in questo modo la differenza si risolverebbe unicamente in un concetto di stile mentale. La novità che appare nel concetto di ragione dell'idealismo, nel concetto dello spirito, a partire dalla fine dell'ultimo decennio del secolo e nell'opera matura di Hegel, può essere definita come esperienza spirituale. Un concetto come questo non potrebbe trovare posto in Kant – potete intuirlo, anche se avete letto quest'autore solo superficialmente. Non avrebbe avuto l'organo atto alla sua percezione, soprattutto perché nel XVIII secolo il concetto dell'individuo come entità incommensurabile, che svolgerà una parte cosí decisiva nel secolo successivo, per l'appunto non esiste ancora, almeno a livello teorico. Ci sono certamente stati degli esponenti intellettuali di questo principio, per esempio Laurence Sterne in Inghilterra o Lichtenberg in Germania, in cui proprio l'insolubilità, per cosí dire il nodo dell'individualità, in contrasto con il concetto, costituisce la sostanza di quello che essi hanno voluto esprimere. Ma questo motivo non è ancora passato nella filosofia. Quando Fichte, ad esempio, dice «Io», questo termine ha un senso completamente diverso da quello che ha in Kant. Quando Hegel compie nuovamente una svolta antindividualistica, essa deve essere intesa come una reazione al romanticismo, come una protesta contro la sopravvalutazione di quell'incommensurabilità dell'individualità, piuttosto che come un ritorno alla posizione di Kant, al suo concetto puramente universale di ragione. Tra gli uditori di Hegel alcuni, come ad esempio Heinrich Heine, sono stati colpiti proprio dalla straordinaria forza con cui questa filosofia fa valere l'individuale e l'individualità. Ciò non è poi cosí paradossale come potrebbe dapprima sembrare oggi, leggendo i testi hegeliani; dovete pensare che proprio nella filosofia hegeliana la verità deve essere il tutto, e anzi il tutto inteso come processo, e che essa non si realizza nella sua universalità astratta, ma solo attraverso le sue diverse fasi storiche. Anche se Hegel fa valere con tanta forza l'universale contro l'accidentalità del singolo individuo umano,

ha nondimeno conferito un peso straordinario all'individualità, in ogni caso nel senso dell'individuazione storica o del determinato grado o fase individuale, di contro al concetto generale o superiore della logica formale. Già con Kant la coscienza non voleva piú accettare per vero se non ciò che si legittima nella propria esperienza specifica, individuale. È questo il nuovo concetto di spirito in senso pregnante, e cioè spirito è l'essenza del mondo o l'essenza della realtà nella misura in cui essi sono passati attraverso la specifica esperienza spirituale del singolo individuo umano. In quanto sono stati attraversati dallo spirito, il mondo o la realtà vengono in certo modo illuminati dall'interno; in questo modo la conoscenza accende per cosí dire una luce nei suoi oggetti, e cosí facendo illumina anche se stessa. Ancora Leibniz ha spiegato la conoscenza come un'illuminazione spirituale degli oggetti dall'interno, Kant ha respinto questa forma di conoscenza, e il successivo idealismo l'ha nuovamente affermata contro Kant; Hegel afferma coerentemente che questa conoscenza determina gli oggetti come cose in sé e non come puri fenomeni. La tesi fondamentale di questa filosofia è dunque che questa conoscenza non è altro che la coscienza dello spirito da parte di se stesso, che il pensiero di sé dello spirito, che la vecchia νόησις νοήσεως di Aristotele, il pensiero di pensiero, e cioè l'autocoscienza in un senso estremamente pregnante.

Lo spirito è cosciente di sé, e nello stesso tempo tutta l'esperienza viene mediata dallo spirito nel senso che si mette a parlare: dice qualcosa, invece di essere puramente classificata, ordinata, sussunta. Il concetto di ragione si sviluppa cosí da assumere questo significato; razionale, nel senso di questa filosofia, è soltanto ciò che accende tale luce, e tutto ciò che non lo fa è solo una coscienza spenta, morta. Se consideriamo la storia della filosofia, proprio questo momento del concetto di ragione ha fatto infuriare gli uomini. Nel momento in cui Hegel ha chiuso gli occhi, dunque come discepoli quando il maestro è morto, li ha indotti a scaraventare via il tutto e a non volerne piú sapere. Non intendo affatto deplorare sentimentalmente il destino storico dell'idealismo: «Un tempo c'era una

filosofia cosí bella, e dopo di allora non c'è stata piú». Il movimento antidealistico è stato troppo motivato, e la critica dell'idealismo ha trovato troppi appigli. Vorrei però farvi osservare che in ogni caso nella rinuncia alla pretesa dello spirito di penetrare dall'interno quello che sa, invece di limitarsi a coglierlo e a ritrovarsi in esso, rinuncia che è stata dichiarata e professata dopo Hegel, è già insita una passività e insieme anche una rassegnazione nella comprensione e configurazione del reale. Gli psicologi parlerebbero di una debolezza dell'Io. Questo momento si è sviluppato dai due lati fino all'eteronomia esplicita e potremmo quasi dire sfacciata nel senso letterale del termine.

A questo proposito è veramente essenziale il rapporto con la prassi possibile. Poiché l'idea che la ragione si fondi sulla certezza di ritrovare se stessa nella realtà, in una realtà che ha a sua volta una natura spirituale, naturalmente presuppone anche la passione o l'impulso a dare una forma razionale alla stessa realtà attraverso la prassi, e cioè attraverso l'organizzazione politica del mondo. Nel momento in cui viene meno questo concetto forte della prassi, che in un luogo decisivo della filosofia di Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, giustifica il suo tentativo di concepire il mondo come razionale, dunque nel momento in cui il sentimento vitale e la coscienza sociale degli uomini dispera di poter dare al mondo un'organizzazione razionale, in questo stesso momento si rinuncia anche a questo sforzo di comprendere le cose dall'interno e quindi anche a quello di essere veramente partecipi di ciò che si tratta di comprendere.

La prima trasformazione del concetto della ragione nell'idealismo aveva significato che i contenuti della coscienza venivano accolti nella ragione, ma riflessi, nel senso che essi devono dimostrare di essere momenti della coscienza, e questo non significa altro se non che gli stessi contenuti a cui si riferisce questo concetto forte di ragione (o questo senso forte della logica, come logica delle cose) sono in se stessi mediati dalla soggettività. Se ora torniamo ancora una volta a Kant, e ci chiediamo qual è il significato di questa facoltà soggettiva che egli chiama

intelletto o ragione a seconda del suo uso – piú modesto o esagerato –, ebbene, incontriamo una determinazione ascetica in un senso borghese, la determinazione estremamente formale per cui questa facoltà o queste facoltà a rigore non sono altro che facoltà di unificare la molteplicità, e di unificarla secondo leggi.

Questa formulazione – unità nella molteplicità attraverso leggi – se è intesa in senso rigoroso non aggiunge affatto qualcosa di nuovo al rapporto numerico dell'uno e del molteplice, ma conoscere secondo leggi significa solo ridurre il molteplice sotto un'unità che è la legge della molteplicità, e cioè dare la regola per ritrovare l'identico nel diverso. Al relativamente semplice livello di Kant ciò significa fissare ciò che è identico nel diverso, e in questo modo, riducendo il diverso a identità o determinando ciò che è identico nel diverso, creare ordine nel diverso, che è presentato dapprima come caotico e interamente indeterminato. Le categorie, che Kant deriva solo dalla facoltà di giudicare del soggetto, in fondo sono il complesso delle condizioni per una siffatta identità o unità.

Da questo punto di vista potete forse capire un aspetto molto profondo della *Critica della ragion pura*, il singolare parallelismo che in tutta l'opera esiste fra la pretesa di obiettività e la riflessione soggettiva. La teoria kantiana delle categorie o la teoria kantiana della soggettività deve fondare l'oggettività, e oggettività nel senso della *Critica della ragion pura* significa conoscenza obiettivamente valida; cioè conoscenza secondo leggi, conoscenza universale e necessaria. La conoscenza unitaria si propone come compito la possibilità di tale identità. Si potrebbe veramente dire che la creazione dell'identità è il telos, lo scopo dell'analisi kantiana della conoscenza, e a questo punto si capisce anche perché le categorie di Kant sono a loro volta ricondotte a un momento unitario o a un'identità. Infatti la fonte di questa identità non può essere cercata altrove che nello stesso pensiero soggettivo, che in Kant può essere a sua volta ricondotto a questo momento dell'unità o dell'identità. Le categorie creano dunque l'identità, e ciò che si chiama oggetto nella misura in cui è identico non è altro che l'unità nella molteplicità dei feno-

meni, cosí come viene prodotta dalla ragione o dallo spirito. La produzione di questa identità dell'oggetto, la creazione dell'unità della cosa di cui abbiamo coscienza, è il punto d'orientamento dell'intera analisi.

Si potrebbe dire che essa è il tentativo di fondare o giustificare l'esistenza della cosa nella prospettiva di una riflessione sull'unità soggettiva. Quando vi ho detto – all'inizio delle mie considerazioni sulla terminologia idealistica nel suo complesso – che il vero problema dell'idealismo è quello dell'oggetto, cosí come, analogamente, il problema dell'empirismo è il problema dell'unità delle categorie, queste mie parole vi sono forse sembrate un po' strane. Ora potete forse capire molto meglio come tutto l'apparato razionale di cui abbiamo parlato e tutto il principio d'identità secondo cui si organizza il pensiero idealistico ricevano propriamente il loro senso dal problema di dimostrare (potremmo quasi dire di salvare o convalidare) l'unità della sfera obiettiva, l'unità dell'esperienza, in ultima analisi l'unità di tutto il reale. Dalla prospettiva del pensato, dunque di questa sfera obiettiva che costituisce il vero interesse dell'idealismo, si potrebbe dire che l'identità, il principio dell'identità è l'essenza della ragione. Affinché comprendiate esattamente questa frase, vi ricordo quello che vi ho detto sull'ambiguità della ragione o del pensiero, che può indicare sia lo stesso pensiero inteso come comportamento soggettivo, che l'obiettività del pensiero, nel senso di un pensiero esatto, logico, in sé fondato.

L'identità è dunque l'essenza, in certo modo l'essenza obiettiva della ragione soggettiva. Ritengo – è vero – che come il concetto della ragione a seconda del suo uso si scompone nei diversi strati che ho cercato di esporvi, cosí anche il concetto dell'identità si scomponga in diversi significati. So che pochi concetti della filosofia possono creare tanta confusione come il concetto d'identità, appunto, in modo che qui dobbiamo davvero cercare prima di fare ordine con una certa pedanteria, procedendo in un modo un po' diverso da quanto abbiamo fatto finora. Dopo che vi ho mostrato la connessione del concetto d'identità con il principio speculativo della filosofia, è ora necessario che

impariate le distinzioni interne di questo concetto. Questa necessità è tanto piú urgente, in quanto, per essere sinceri, all'epoca della grande speculazione idealistica – e questo vale per Hegel piú che per tutti gli altri, ma anche per Schelling – talvolta questi concetti, come identità, in-sé, per-sé, sono stati usati con una tale frequenza e facilità che alla fine uno si sente girare una macina in testa, come nella fiaba. Del resto questo fatto può essere spiegato solo se si tiene presente che era stata allora elaborata una specie di linguaggio collettivo, di gergo filosofico, nel quale ci si poteva capire anche quando i concetti non erano stati determinati con perfetta esattezza. Per noi, per cui questo gergo per buona o per cattiva sorte non esiste piú, e che siamo inoltre passati attraverso la fenomenologia, che ci ha insegnato a determinare esattamente i concetti, tale procedimento non è piú possibile, allo stesso modo che ci è impossibile quello della pura separazione dei significati. Vi do ora quattro fondamentali concetti di identità, e credo che proprio quando leggerete gli autori filosofici cosiddetti difficili, in cui si incontra continuamente questo termine e altrettanto spesso il suo antipodo, la non-identità, vi sarà d'aiuto cominciare per benino a chiarire, in base al contesto, di quale concetto si sta parlando. Se vi do qui un'introduzione alla terminologia filosofica, è ovvio che cosí facendo mi propongo di mettervi in grado di capire testi filosofici difficili, i testi di Kant e poi della grande speculazione idealistica.

In un senso semplicissimo, identità è il principio per cui una cosa è la stessa. Parliamo cosí dell'identità di una persona. Mi ricordo ancora chiaramente che quando ero bambino quest'idea dell'identità di una persona mi ha sempre un po' sconcertato, e non mi stupirei affatto se su quelli di voi che non sono stati ancora corrotti dalla filosofia questa parola avesse un effetto analogo. Finché la mia coscienza non è stata deformata dalla filosofia, dire di una persona che è identica a se stessa mi ha sempre fatto un effetto molto strano; poiché l'espressione che qualcosa è identico con un'altra cosa fa pensare che due momenti in qualche modo diversi siano identici tra loro. Cosí proprio l'affermazione che io sono identico a me stesso in

un certo senso mi rende preliminarmente diverso da me. Di fronte a questo concetto dell'identità uno è dapprima colpito da una specie di choc, dalla sensazione conturbante di essere il proprio sosia, di non essere veramente se stesso. Vorrei ancora aggiungere che ciò che vi ho presentato appunto come un'esperienza molto semplice e se volete infantile ricompare a livello filosofico, in quel grandioso passo del secondo volume della *Logica* di Hegel dove si tratta della categoria dell'identità, e dove con estrema stringenza Hegel dimostra che persino nella piú semplice predicazione il concetto dell'identità ha un senso solo se quando enuncio il concetto del soggetto mi aspetto che il soggetto stesso sia qualcosa di diverso da quello che è[2]. Lo stesso concetto dell'identità implica dunque che esso abbia senso solo se si riferisce a un non-identico. Contrariamente alla sensazione che produce quello choc, l'identità di una persona in primo luogo significa semplicemente che una persona è realmente lei: c'è il professor Adorno ed è veramente il professor Adorno, e non si è procurato segretamente un sosia. Questo concetto di identità vi apparirà chiaro soprattutto se penserete alla criminologia. «L'identità dell'individuo in questione non è ancora stata pienamente accertata» significa che non è stato ancora accertato se il nome che il soggetto in questione dà è il suo vero nome, o se per qualche motivo piú o meno legittimo egli non dà invece un nome falso. Nel caso dell'identità le cose vanno un po' come in quello delle impronte digitali; nell'identità è sempre un pochino implicito il motivo del premere il dito, di tenere fermo il momento unitario di contro alla molteplicità. L'espressione tedesca «dingfest machen»[3] si riferisce sia al delinquente che all'unità della cosa contro la molteplicità delle sue manifestazioni; ciò può forse gettare luce nella vita interna della categoria dell'identità.

In filosofia c'è anzitutto l'identità logico-formale, che

[2] HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., II, pp. 295-97 [trad. it., II, pp. 111 sg.].

[3] [Oggi l'espressione è usata solo col significato di «arrestare», «trarre in arresto»; ma qui Adorno allude all'etimologia del termine *dingfest*, composto di *Ding*, «cosa», e *fest*, «fisso», «fermo», «saldo»].

molto spesso, ma erroneamente, è formulata come il principio d'identità «$A = A$». Nella *Dottrina della scienza* di Fichte questa formulazione è stata poi elevata a principio fondamentale della logica trascendentale, e ha occupato fin dall'inizio una posizione che va molto al di là del suo significato logico-formale. Questa identità logico-formale è una strana cosa, perché la pretesa $A = A$ non rientra nella sfera d'azione del soggetto conoscente; ciò che si intende con A gli si può trasformare tra le mani. Poiché non esiste, di conseguenza, nessuna garanzia dell'identità, si è detto giustamente che qui non si tratta di un «principio fondamentale» della logica, nel senso di una specie di principio dello stesso essere, ma piuttosto di un postulato, di un'esigenza, e anzi di un'esigenza critica nei confronti del linguaggio: se introduco un termine A, anche nel suo uso successivo devo pensare lo stesso di quello che penso introducendolo. Quest'esigenza è familiare a tutti voi dall'algebra, dove potete eseguire i calcoli letterali solo presupponendo che i significati numerici delle lettere scelte restino gli stessi. Nel caso del cosiddetto principio d'identità si tratta di un'esigenza di questo tipo, e quindi esso è una pura regola del pensiero, che non ha nessun potere su possibili contenuti.

13 dicembre 1962.

31.

Oggi vorrei almeno accennare a quel metodo del realismo per cui il concetto non è cosí dogmatico come deve sembrarvi dopo quello che ho detto finora, e anche aggiungere alcune riflessioni sul suo significato. Se – come ci sembra legittimo affermare – la critica della conoscenza consiste nel ricorrere alla soggettività costitutiva come ultimo fondamento e legittimazione della conoscenza e quindi anche di tutti i suoi oggetti, e cioè della realtà, una giustificazione del realismo potrà allora avere senso solo se si fonderà su una dettagliata critica appunto di ciò che si chiama teoria della conoscenza, gnoseologia. Bisogna allora criticare quell'orientamento sul soggetto che nella filosofia è in genere considerato come la fondazione della conoscenza e della realtà, e che si è affermato al punto che ormai è praticamente impossibile separare un procedimento filosofico in genere da questo procedimento riflessivo. Dico questo per chiarire certe intenzioni filosofiche che perseguo in quello che pubblico; cosí il libro *Sulla metacritica della gnoseologia*[1] comincia esattamente nel punto che ho raggiunto anche qui, solo che in questo libro il discorso non è cosí semplice. Vi si riflette criticamente, di principio, su tutta l'impostazione della gnoseologia in quanto orientamento sul soggetto, anziché fare il tentativo di mettere d'accordo qualche idea realistica o materialistica con i ben rodati metodi della critica della conoscenza. Vorrei indicarvi tre motivi o tre riflessioni che pos-

[1] ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* cit.

sono svolgere la loro funzione in questa direzione di una autoriflessione critica della critica della conoscenza.

Anche nell'idealismo, in tutte le sue forme, il soggetto della conoscenza a cui si ricorre è sempre mediato da ciò che esso deve costituire. Invece di dimostrarvelo considerando molti strati gnoseologici, come sarebbe possibile, mi limiterò a ricordarvi determinate riflessioni sul termine «identità». Il puro «Io penso» «che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni» presuppone le rappresentazioni che accompagna e che possono solo contenere i predicati di una materia che non è a sua volta puro Io, allo stesso modo che, viceversa, il concetto della rappresentazione senza un siffatto Io sarebbe senza oggetto. Non c'è assolutamente un concetto del soggetto che sia cosí puro che in qualche punto non faccia riferimento al cosiddetto «constitutum», allo stesso modo che d'altra parte presuppone anche il «constituens». Questa reciprocità di pensiero e pensato può essere forse espressa con la formula generalissima che già nel puro pensiero logico, per il fatto che vi si pensa qualcosa, è necessariamente contenuto un qualcosa, appunto, che non è riducibile alla pura soggettività, dunque alla pura funzione del pensiero. Ciò implica già, a rigore, quella piccola eccedenza del mondo rispetto al mero soggetto o al puro pensiero che basta a rendere impossibile l'idea di un assoluto e puro inizio nella coscienza, nella soggettività, e che in certo modo dà alla realtà gli stessi diritti che ha la soggettività. Anzi, vado ancora piú in là. Ritengo che si possa dimostrare una sorta di eccedenza dell'oggetto. Ma anche qui devo accontentarmi di questo cenno, e consolarvi rimandandovi a una mia pubblicazione che – finalmente – non si farà piú aspettare troppo [2].

Voglio ora indicarvi un secondo motivo per salvare il realismo attraverso l'autocritica della gnoseologia (non attraverso la gnoseologia stessa). Se non si presuppone un qualcosa che è diverso dal soggetto o dalla conoscenza, quest'ultima si trasforma in una pura e semplice tautologia. In questo caso la conoscenza non sarebbe veramente

[2] ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1963.

altro che il puro sapere di se stesso. Ora questo concetto ha bensí un senso come tesi della metafisica, quale è appunto inteso nell'idealismo assoluto, dove si riferisce alla totalità; ma se fosse usato come concetto gnoseologico e fatto valere come criterio nei confronti di ogni conoscenza singola e concreta, significherebbe la loro completa nullità, e quindi contraddirebbe allo stesso concetto di conoscenza. Orbene, se risolviamo interamente nelle funzioni della soggettività l'altro su cui è diretta la conoscenza, cosí facendo contraddiciamo all'esigenza che avanziamo noi stessi, in quanto conosciamo. Si potrebbe parlare in questo senso delle antinomie dell'idealismo coerente, allo stesso modo che anche il realismo porta a contraddizioni, non appena viene messo a confronto, nella sua forma adialettica, con le esigenze della riduzione soggettiva, e cioè della gnoseologia.

Infine nello stesso concetto del pensiero oltre cui non può andare nessun idealismo, e nemmeno la stessa fondazione della logica pura, formale, è contenuto sempre e necessariamente il concetto dell'attività, quale è stato formulato già da Kant e dopo di lui dagli idealisti tedeschi. Ma l'idea di un'attività che non si riferisca a un soggetto attivo, l'idea di un'attività del pensiero senza un pensante è assurda. E cosí nel piú intimo principio dello stesso idealismo, nel principio della soggettività, ricompare necessariamente, fatalmente quel momento della realtà, di cui si afferma che è solo un suo derivato, una sua conseguenza, in certo modo una sua proiezione esterna. Vi sto solo mostrando a quale livello si devono svolgere le riflessioni che possono delimitare un concetto del realismo e ciò che gli è associato senza cercare una soluzione di compromesso con l'idealismo che sarebbe necessariamente incongrua e senza cadere d'altra parte nel dogmatismo, e cioè nella semplice affermazione precritica della realtà come realtà. A questo punto vi sarà chiaro che l'idea di realismo che balena in questa argomentazione non è quella di un realismo che concepisce la conoscenza come copia della realtà, ma è un'idea dialettica. Per il suo stesso senso essa postula il pensiero o il concetto, allo stesso modo che nel pensiero o concetto è presupposto un pensato, qualcosa

di non-concettuale, di non-identico, per usare ancora una volta questa espressione.

Nelle regole per lo scrittore che si trovano in *Minima moralia*[3] sotto il titolo *Dietro lo specchio*, ho detto che il pericolo a cui è esposto lo scrittore, e non solo quando formula le sue idee, ma già quando le pensa, è di essere dentro al pensiero, e cioè troppo vicino a una cosa per poterla esprimere chiaramente, o per pensare esplicitamente una concatenazione o un movimento concettuale in tutti i suoi passaggi. Quando ho ripensato a ciò che vi ho detto del principio d'identità nel senso dell'unità della coscienza, mi sono reso conto di avere commesso proprio questa colpa di cui ho descritto io stesso le caratteristiche. Considero quindi mio dovere nei vostri confronti rimediare ora a queste omissioni, nella misura in cui sono in grado di farlo. Sotto i titoli «riproduzione nell'immaginazione» e «riproduzione nel concetto» avevo parlato del ricordo e del riconoscimento, quali compaiono nella *Critica della ragion pura* nella deduzione dei concetti puri dell'intelletto, e avevo detto che l'identità si attua solo in quanto in questi momenti l'Io determina e mantiene se stesso come un'unità.

Nonostante la sua specificità, questo concetto dell'identità è universalmente necessario, e quindi costituisce anche l'inevitabile modello di ogni rappresentazione universale del soggetto; l'unità è quella della coscienza personale nel senso semplicissimo e aproblematico in cui siamo soliti parlare dell'Io. L'«Io penso» che secondo Kant «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni» può essere forse indicato in un modo ancora piú semplice e drastico di quanto ho fatto, e che forse vi permetterà di vedere con chiarezza lo strato primo e piú profondo del concetto trascendentale del soggetto proprio dell'idealismo e della filosofia in genere. Infatti l'unità della coscienza attraverso cui si realizza l'identità e che a sua volta è lo stesso principio d'identità, può essere descritta nel modo piú semplice ed elementare dicendo che tutti i fatti della mia coscienza, del tutto indipendentemente dal fatto

[3] ADORNO, *Minima moralia* cit., pp. 105 sgg. [trad. it., pp. 81 sgg.].

che io rifletta o meno su di essi, sono caratterizzati dalla qualità di essere fatti della mia coscienza e non della coscienza di un altro. Possiamo dire che risalendo lungo il concetto di egoità non è possibile andare piú indietro di questo punto, per cui ogni contenuto della mia coscienza o della coscienza di ciascuno di voi come persona empirica è un contenuto di coscienza mio, oppure vostro. Questo concetto può essere anche espresso dicendo che i contenuti di coscienza di ogni coscienza individuale non possono essere sostituiti dai contenuti della coscienza di un altro.

È vero che se parlo con uno di voi del fatto che ieri egli ha avuto mal di testa posso prendere mediatamente coscienza di questo; ma non posso ricordarmi di questo mal di testa di qualcuno di voi in un modo che sia paragonabile – da un punto di vista fenomenologico – con il mal di testa che ho avuto io stesso. Qui la sostituibilità incontra veramente un limite invalicabile, come accade anche per certi fatti metafisici che sono presenti a tutti noi, per esempio per l'insostituibilità della morte, a cui Heidegger ha attribuito tanta importanza. Dunque questo momento dell'insostituibilità dei contenuti di coscienza di un soggetto è presente nel concetto dell'Io di cui si parlava qui. Che le esperienze che io vivo siano mie, che mi appartengano, è un fatto che si basa su questo momento d'identità, cosí come, viceversa, affinché si possa parlare di esperienze «mie» viene postulato un punto di riferimento, o come volete chiamare l'unità che raccoglie il molteplice. Sarebbe assurdo parlare di un Io che non si determinasse come unità delle esperienze interiori che sono appunto le mie esperienze, proprio come sarebbe d'altro lato assurdo che ci fossero delle esperienze siffatte senza che fossero le esperienze di quell'Io, appunto, a cui appartengono.

Proprio quando il concetto del soggetto viene analizzato in modo radicale, si incontra il suo correlato, ciò che esso implica, che esige secondo il suo stesso senso, e cioè un Non-io che si contrappone alla pura unità come suo altro. Ma questo altro non è tale nel senso che sopravvenga dall'esterno, il concetto del soggetto ha invece un

senso solo nella misura in cui fa intrinsecamente riferimento a qualcosa che è altro rispetto al suo principio. A sua volta questo altro non può essere pensato senza il momento dell'unità. Si tratta di una mediazione interna; essa consiste nel fatto che i due momenti tra loro opposti non si riferiscono solo l'uno all'altro dall'esterno, ma che l'analisi di ciascuno di essi rinvia intrinsecamente a un momento opposto, come sua interna conseguenza. Questo principio potrebbe essere chiamato il principio della dialettica, in antitesi ad un pensiero che differenzia in modo puramente esteriore, dualistico o disgiuntivo.

Proprio questo distingue, in senso forte, la coppia di concetti «idealismo-realismo» dalla coppia «empirismo-razionalismo», dove non esiste, di principio, questa mediazione in sé, ma invece di essa ci sono solo delle forme di mediazione esterne.

Ma poiché le esperienze interne sono dei fatti, delle realtà empiriche, ciò significa anche che lo stesso soggetto trascendentale, lo stesso «Io penso che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni» di Kant, dunque la piú formale determinazione dell'egoità, implica un reale. Si postula l'Io nel senso di una parte del mondo allo stesso modo che viceversa l'Io come parte del mondo postula quell'unità formale dello spirito. A questo punto siamo entrati in possesso di una determinazione del tutto essenziale per questa relazione interna alla coscienza personale. Vi ho parlato dei gradi della sintesi: la riproduzione, dunque il ricordo, e il riconoscimento. Ma l'unità costituisce ancora un'altra forma di sintesi. Essa è ancora precedente all'attività del pensiero, al lavoro del pensiero che consiste nel ricordarsi e nel riconoscere. Si potrebbe quasi dire che c'è una specie di sintesi passiva, e si potrebbe credere che ad essa si riferisca propriamente il concetto kantiano – del resto assai difficile – dell'«apprensione» [*Apprehension*] nell'intuizione. Ciò che rientra nella mia coscienza si articola in una particolare struttura qualitativa, prima di tutte le relazioni mediate come il ricordo e il riconoscimento esiste già una connessione immediata, una relazione immediata.

Se la teoria kantiana della conoscenza come sintesi è

esatta, allora il primo momento di questa unità nel molteplice dovrà precedere l'esecuzione di ogni sintesi, e consistere nell'unità strutturale immediata che tutte le mie esperienze psicologiche o rappresentazioni costituiscono per il fatto di essere appunto mie; esse hanno la qualità comune, e indipendente dalla sintesi intellettuale, di essere le esperienze mie e non quelle di un altro, un po' come una melodia non consiste solo nella somma delle sue note, ma presenta un complesso intrinsecamente unitario di singoli momenti che si succedono (in psicologia si parla di «complesso di successione»), e consiste nelle relazioni che queste note formano tra loro appunto come note di una melodia. Nella vita della coscienza accade qualcosa di analogo. Vi ho ricordato il concetto kantiano dell'*Apprehension*, del prendere insieme, per cui ci deve già essere una forma di sintesi del tutto immediata, prima che intervengano le funzioni mediate della riproduzione e della ricognizione.

Ciò corrisponderebbe precisamente a ciò di cui ho trattato io, se in quel capitolo kantiano (se l'ho capito esattamente) non si trattasse dell'unità di complessi simultanei, e cioè di dati contemporanei che in quanto dati della mia coscienza sono già strutturati nella loro immediatezza, piuttosto che di quell'unità strutturata dei momenti che si succedono nella mia coscienza. Per descrivere questa situazione non si può evitare di usare il pronome possessivo «mio», che ovviamente ha sempre svolto una parte importantissima nella critica della conoscenza; ora in questo «mio» è già implicito il riferimento a un soggetto empirico. Il soggetto a cui si riferisce il «mio» è rappresentato come una peculiare qualità strutturale, e si distingue da tutti gli altri possibili soggetti sempre anche per il fatto che è un soggetto empirico, e cioè una successione spazio-temporale organizzata di tali esperienze. È solo il «mio» che all'interno della pura critica della conoscenza, dell'analisi soggettiva immanente, vi spinge oltre questa sfera, per la logica interna di questa stessa analisi. Non è certo un caso che in connessione con questo rovesciamento dialettico della soggettività estrema in oggettività si incontrino locuzioni possessive; in questa piú intima cellula

della gnoseologia l'analisi deve servirsi di un linguaggio che non può essere assolutamente separato dall'idea della proprietà.

A questo punto vorrei rispondere a una domanda che mi è stata rivolta da alcuni di voi, e a cui forse non si può rispondere adeguatamente se si assume solo il punto di vista dell'elemento cognitivo che vi ho prima indicato come càratteristico dell'autocoscienza. Essa si riferisce alla cosiddetta cibernetica, argomento per il quale non ho affatto una competenza specifica, ma su cui vorrei semplicemente limitarmi a dire qualcosa dal punto di vista di una critica della conoscenza. I calcolatori hanno esercitato un'influenza enorme, e cominciano a retroagire in una strana forma sulla filosofia, se cosí possiamo dire. Sono dunque macchine capaci di immagazzinare informazioni; sono in grado di svolgere funzioni che – mi esprimerò con cautela – sono perlomeno analoghe a quelle del ricordo e del riconoscimento. Hanno persino la capacità di affrontare delle resistenze che contrastano il riconoscimento e il ricordo, capacità che è del tutto simile a quella che gli uomini pensanti, che i soggetti viventi sperimentano in sé. Sono dunque in grado di superare tali resistenze. Tutto questo è certamente inquietante, e induce alla riflessione. Il problema è ora se questi calcolatori hanno anche qualcosa che corrisponde all'unità della coscienza personale, dal momento che dopo tutto svolgono quelle funzioni che vi ho indicato come differenza specifica di una siffatta coscienza personale. Attribuire a queste macchine l'egoità, a prima vista contrasta chiaramente con la nostra esperienza e col nostro modo primo e immediato di reagire. Sarete tentati di dire subito: «No, esse non hanno una siffatta egoità»; ma come uomini di scienza, che hanno il dovere dell'autoriflessione, noi dovremmo in ogni caso chiederci se non siamo per caso vittime di un'illusione, se non è per esempio la nostra radicata fede superstiziosa nella dignità umana, o addirittura qualche idea animistica che possiamo formarci sulla nostra anima, a indurci a stabilire dogmaticamente una differenza tra quelle macchine e noi stessi.

Penso che anche sine ira et studio l'analogia non possa

essere spinta troppo oltre. Se non mi inganno, quel momento che ho definito come l'unità della struttura qualitativa, e cioè quel «mio» che caratterizza tutte le esperienze e gli stati di una coscienza individuale, in queste macchine non è presente nella stessa maniera. Penserei che tutti i contenuti di coscienza di una macchina di questo tipo standardizzato potrebbero essere sostituiti da quelli di un'altra, senza che cambi qualcosa di essenziale, mentre il piú semplice esame di quelle che chiamo le mie esperienze psichiche mostra che ciò non è possibile. In contrasto con quello che vi ho detto prima, potrei supporre che attraverso la comunicazione i miei contenuti di coscienza diventino quelli di un altro in una misura tale che la famosa egoità si trasformi in un principio estremamente esile e astratto. In questo caso ci sarebbe almeno la possibilità di sostituire i contenuti della stessa coscienza personale. Ora ciò esige una riflessione ancora piú radicale. Infatti a questo punto dovete tenere presente qualcosa che finora non vi ho ancora detto (si sa che non è possibile dire tutto in una volta sola): confrontato con la coscienza vivente che noi abbiamo, il modello della coscienza personale conoscitiva, e cioè il modello di quell'unità delle funzioni della coscienza che è presentata da Kant, soprattutto nella prima redazione della deduzione dei concetti puri dell'intelletto, è un'astrazione. A questo punto incontriamo forse una spiegazione estremamente paradossale dell'impossibilità virtuale o potenziale di distinguere quella coscienza trascendentale dal cosiddetto pensiero delle macchine. A partire da Cartesio l'ideale della conoscenza è quello causale-meccanicistico; la conoscenza meccanicistica elabora fondamentalmente delle leggi secondo le quali si possono anche costruire i meccanismi, le macchine. Non per nulla la filosofia cartesiana è stata la filosofia del periodo della manifattura, come ha osservato Borkenau [4].

Ora provate a fare l'esperimento mentale di immaginare che l'ideale gnoseologico cartesiano della scienza cau-

[4] FRANZ BORKENAU, *Vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934, ristampa Darmstadt 1971.

sale-meccanicistica e matematica preformi anche il soggetto, la stessa res cogitans, che quest'ultima sia stata formata secondo il modello della conoscenza meccanicistica, in modo da essere adeguata alla funzione che deve svolgere. In questo caso lo stesso soggetto trascendentale sarebbe stato concepito a priori come una macchina. E in effetti non è un caso che Kant parli continuamente dei meccanismi della nostra conoscenza, che la gnoseologia moderna in genere parlando del soggetto si sia servita continuamente di immagini meccaniche, di analogie con le macchine (mi limiterò a ricordare la celebre similitudine dell'orologio) – o dovremmo piuttosto dire parlando di quello che resta ancora del soggetto, per essere in grado di compiere quelle funzioni puramente conoscitive con cui ha appunto a che fare la filosofia della coscienza. Poiché l'ideale del soggetto scientifico e gnoseologico – potremmo dire – è la macchina, non c'è nulla di assurdo se alla fine sono state inventate delle macchine che è straordinariamente difficile distinguere da un soggetto cosí concepito. In questo senso le macchine cibernetiche non dimostrano tanto l'unità dell'uomo con la macchina, quanto piuttosto realizzano oggettivamente la critica radicale – per cosí dire – della teoria della conoscenza e dell'ideale antropologico che sta alla base di tutta la teoria della conoscenza. Ma in ogni modo anche oggi che queste cose cominciano a diventare un po' confuse, rimane una differenza essenziale, che vorrei fosse ben chiara. Anche queste macchine presuppongono, come condizione della loro possibilità, un soggetto che conosce logicamente, appunto quel soggetto cognitivo logico, mentre viceversa questo soggetto logico a sua volta non presuppone affatto l'esistenza di tali macchine, come dimostra la storia in modo semplice e inequivocabile. In questa eccedenza che il soggetto ha qui sulla macchina anche se è inteso come puro soggetto logico, si rivela, in ultima istanza, l'eccedenza del soggetto vivente, o l'impossibilità di risolverlo nelle categorie della reificazione, alle quali nella sua storia la coscienza è stata sempre piú assoggettata.

18 dicembre 1962.

32.

Dopo le riflessioni sull'idealismo e il realismo potrete capire la differenza fra il razionalismo e l'empirismo piú facilmente che se avessimo seguito l'ordine storico e avessimo trattato prima di questa coppia di concetti. Si contrappongono tra loro due principî che sono affini a quelli dell'idealismo e del realismo nel senso che il principio del razionalismo, e cioè appunto la ragione, il pensiero, la sostanza pensante, in ultima analisi si identifica sostanzialmente con la soggettività costitutiva dell'idealismo, mentre il concetto dei fatti dell'empirismo è simile a quello della realtà che è proprio del realismo nel senso comune del termine. Esso ricorre sostanzialmente a un reale, poiché anche i cosiddetti dati della coscienza di cui si occupa l'empirismo devono essere dei fatti, dal momento che sono esperienze nello spazio e nel tempo, e non delle pure possibilità. Però al centro della filosofia idealistica sta la mediazione dei due momenti tra loro opposti del concetto e del suo altro, o dell'essere, mentre nel razionalismo e nell'empirismo essa è realizzata solo in modo rudimentale. Vorrei peraltro raccomandarvi di intendere questa differenza fra le scuole cum grano salis; poiché in uno dei pensatori razionalisti piú significativi, in Leibniz, la mediazione è trattata come problema, e con molto vigore.

Sia nella filosofia razionalistica che in quella empiristica i momenti del pensiero e dell'esperienza vengono sostanzialmente contrapposti tra loro in modo antitetico. La differenza tra le due scuole è determinata dalle rispettive posizioni rispetto al problema quale di questi due momenti offra una maggiore certezza, maggiori garanzie

di validità; però in sostanza nessuna delle due correnti vede che questi momenti sono mediati tra loro, che l'uno rinvia necessariamente e intrinsecamente all'altro, nel senso che contiene in se stesso il suo altro come condizione della propria possibilità. Di conseguenza la storia del pensiero che è polarizzata intorno a queste due scuole del razionalismo e dell'empirismo pone proprio il problema che esse non hanno colto dall'interno, il problema della mediazione. Anch'esse hanno avuto un concetto di mediazione, che però non si riferisce al problema di dimostrare come un principio postuli in se stesso l'altro. Qui mediazione significa invece – come nel linguaggio quotidiano – la mediazione, la comunicazione fra due opposti, fra il mondo della spazialità e il mondo dello spirito. In termini semplicissimi, il tema fondamentale di queste filosofie è la mediazione fra il corpo e l'anima, proprio perché i principî del fatto e infine dell'essere somatico da un lato e del pensiero, dello spirito dall'altro vengono concepiti come assolutamente indipendenti l'uno dall'altro. E quindi si ritorna continuamente su questo problema: come possono coesistere il corpo e l'anima, in che modo si può pensare che essi influiscano l'uno sull'altro? Questo problema ha avuto un'importanza immediata e reale già per il movimento dell'illuminismo nel suo complesso, i cui esponenti hanno cercato di criticare e liquidare la convinzione che esistessero le streghe e analoghe superstizioni del XVI e del XVII secolo; poiché tali credenze si erano basate sul presupposto che certi esseri spirituali potessero agire direttamente sul corpo, che la magia fosse possibile. Se vogliamo spiegarci l'enorme insistenza con cui essi hanno sostenuto la separazione delle due sostanze, faremo bene a tenere presente l'interesse profondo che li ha spinti in questa direzione. Anche se la riflessione coerente costringe a non ammettere tale separazione assoluta fra i momenti dell'essere corporeo e dell'essere spirituale, nello stesso tempo per poterli determinare nella loro unità il pensiero ha anche e necessariamente bisogno della loro separazione – e di tale separazione siamo sostanzialmente debitori alle scuole del razionalismo e dell'empirismo.

Il razionalismo afferma l'esistenza di due sostanze, la

sostanza pensante, la *res cogitans*, e quella estesa, la *res extensa*. Da questo assunto si è sviluppata tutta la tematica delle filosofie successive, fino a Kant da un lato, a Hume dall'altro. Il ricorso alla sfera della res cogitans, e cioè alla soggettività, deve fondare l'oggettività – e in questo l'impostazione razionalistica è molto simile all'idealismo e anche all'empirismo –, solo che diversamente da quanto accade nell'idealismo questa oggettività non appare come una funzione della soggettività, ma, viceversa, la soggettività deve proprio dimostrare l'autonomia dell'altra sostanza. È un compito un po' paradossale: ciò che a rigore media l'altro momento, nello stesso tempo deve dimostrare che quello che è mediato è un immediato. Questa difficoltà sarà continuamente sottolineata, e giustamente, nella storia dell'idealismo.

Il problema era di determinare come queste sostanze possono incontrarsi e accordarsi. Cartesio ha proposto una soluzione alquanto primitiva e mitologica, quella del cosiddetto influsso psichico. Questo stesso influsso psichico è stato da lui localizzato in un determinato punto del cervello, nella ghiandola pineale, che doveva provvedere a questa comunicazione fra le due sostanze. Questa tesi non è compatibile con le osservazioni della fisiologia, ed è stata anche criticata prestissimo. Spinoza, che rappresenta la seconda fase di questo pensiero razionalistico, ha risolto il problema sostituendo la tesi delle due sostanze radicalmente diverse tra loro con quella di un'unica sostanza, che ha chiamato Dio o natura. Essa ha infiniti attributi, e cioè manifestazioni, di cui noi ne conosciamo solo due, appunto il pensiero e l'estensione. La loro ultima identità o il loro reciproco riferimento è garantito dalla loro unità nel concetto di natura. Questa concezione culmina nella tesi che l'ordine delle idee e l'ordine delle cose sono tra loro identici. Prescinderò dalla soluzione cosiddetta occasionalistica, secondo cui l'unico modo di spiegare la mediazione fra le due sostanze consiste nel presupporre ogni volta un particolare intervento della divinità. Resta cosí il tentativo di soluzione di Leibniz, che con l'aiuto del calcolo infinitesimale sostituisce questo rigido dualismo con un continuum, in modo che alla fine

la materia morta o priva di coscienza si rivela come un semplice valore-limite della sostanza pensante. Dove la sostanza pensante è già rappresentata come un centro di forza e anche come un'individualità, come accade nel famoso concetto leibniziano della monade. Sono questi i piú importanti sistemi del razionalismo, che concordano tutti nel ritenere che le strutture fondamentali del rapporto fra il corpo e l'anima, fra la materia e il pensiero debbano essere stabilite a partire dal puro pensiero, inteso come il principio delle immutabili verità di ragione. Ma essi si fermano sempre alla mediazione esterna fra termini contrapposti; non giungono alla riflessione che determina gli opposti come mediati in sé, ciascuno dal proprio opposto, in modo che i due principî che vengono contrapposti tra loro restano astratti. L'uno è astratto dall'altro, non è il tutto.

Coglierò questa occasione per richiamare nuovamente la vostra attenzione su un particolare uso della parola «astratto» in filosofia, che risale a Hegel e la cui conoscenza vi faciliterà enormemente la lettura di questo autore. Nell'uso linguistico abituale il termine «concreto» indica ciò che è immediato, che non è ancora passato attraverso il concetto, mentre «astratto» significa concettuale. Ma in questo caso, quando dico che i due principî del razionalismo sono astratti, mi servo del linguaggio hegeliano, in cui «astratto» ha sempre il significato di isolato. Hegel chiama sempre astratti dei momenti singoli nella misura in cui compaiono senza prendere in considerazione il tutto di cui fanno parte; dove certamente si pensa già che questo tutto sia contenuto in essi come loro momento necessario. Concreto è per lui il tutto, forse anche per una reminiscenza del significato originario della parola «concretum»: il tutto è il concresciuto. Brecht, che aveva appeso sopra la sua scrivania un cartello con la massima «La verità è concreta» e l'intendeva nel senso del tutto positivistico di una proposizione protocollare, nel suo amore un po' infelice per la filosofia ha interamente frainteso il significato di quella tesi di Hegel, autore che egli ha certamente piú venerato che conosciuto. Vi prego di non intendere in senso concretistico la tesi che la verità

è concreta, ma piuttosto nel senso che le cose non devono essere pensate nel loro isolamento immediato, ma nella loro determinatezza.

Il fatto che finora mi sia concentrato essenzialmente sul razionalismo e abbia parlato molto meno dell'empirismo ha una ragione. Infatti la filosofia in senso forte, come volontà di dare un'interpretazione soddisfacente di tutta la realtà, è stata molto piú essenziale ai sistemi razionalistici che a quelli empiristici, che hanno compreso fin dall'inizio un momento pragmatistico, pratico. Trovate la chiarissima formulazione di questo motivo alle origini dell'empirismo, in Francesco Bacone, in cui l'incremento delle conoscenze attraverso l'esperimento e l'esperienza è visto preliminarmente dal punto di vista dell'aumento delle capacità e possibilità tecniche dell'umanità. Troverete qualcosa di simile anche in Locke, in cui il concetto del consenso è essenziale, e di cui l'intera filosofia empiristica ha la funzione di fondare la filosofia politica, e cioè la prassi politica, molto piú di quanto non sia fine a se stessa. A questo punto dovremmo forse menzionare un fatto singolare, che caratterizza il modo tedesco di scrivere la storia della filosofia. Mentre tutto il pensiero inglese e francese sulla democrazia, sia in Montesquieu, Voltaire, Rousseau, che infine anche nella costituzione americana, risale ai *Due trattati sul governo* di Locke, nella piú ampia e stimata esposizione enciclopedica che abbiamo della filosofia, quella di Überweg-Heinze [1], al *Saggio sull'intelletto umano* di Locke [2] sono dedicate circa venti pagine, mentre a questi due *Trattati*, che sono il testo fondamentale di tutta la filosofia politica moderna, è dedicata appena mezza pagina. Queste proporzioni forse rappresentano già una falsificazione storica. Dico questo perché si può capire esattamente l'illuminismo francese solo se qui la filosofia è vista fin dall'inizio nel suo rapporto fun-

[1] FRIEDRICH ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, a cura di Max Frischeisen-Köhler e Willy Moog, Basel-Stuttgart 1961.

[2] JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government* (1690), 2 voll., a cura di P. Laslett, Cambridge 1960, 1966 [trad. it. *Due trattati sul governo*, Utet, Torino 1948].

zionale con la prassi politica, e non in quella specie di autonomia che la filosofia ha avuto nei grandi sistemi razionalistici.

Il razionalismo si cura essenzialmente della ragione e si fonda su di essa, e non sui contenuti della ragione che derivano dall'esperienza; per questo motivo è essenzialmente un metodo e non una teoria della conoscenza, come abbiamo constatato parlando delle filosofie idealistiche. È però sempre anche metafisica. È metodo e metafisica, ma non è una metafisica fondata sulla critica della conoscenza. Il suo modello di verità è sempre la matematica, che è concepita in un certo senso come organon dell'essere; i grandi progressi e il valore pratico della matematica, ma soprattutto l'indubitabile certezza delle sue proposizioni diventano la garanzia dell'assoluta validità di tutte le conoscenze che possono essere dimostrate e dedotte more mathematico. In tutti i pensatori razionalisti c'è una specie di pregiudizio contro la conoscenza sensibile, che essi disprezzano perché sarebbe fallace. Da questo punto di vista essi si collegano semplicemente alla tradizione platonica, dove a partire dal *Teeteto* [3] la certezza sensibile era denunciata come ingannevole e inattendibile. Questa scarsa considerazione della conoscenza sensibile da parte del razionalismo ha naturalmente una giustificazione nel fatto che la conoscenza sensibile isolata – vorrei dire astratta –, e cioè la singola impressione, può facilmente ingannare. Posso scambiare la facciata di una casa caduta sotto le bombe per una casa intera, finché non le giro intorno e non mi accorgo che all'infuori della facciata della casa non è rimasto piú nulla. Ma d'altro lato a questa posizione è stato obiettato, e giustamente, che è troppo miope, poiché anche la correzione di tale inganno a sua volta è possibile solo a condizione di una piú ampia e completa esperienza sensibile. Inoltre lo stesso criterio platonico dell'immutabilità ed eterna identità delle cognizioni, che sta alla base di tutto il razionalismo, non vale solo per le cosiddette verità di ragione, cioè per le pure conoscenze razionali; c'è anche tutta una serie di proposizioni scienti-

[3] PLATONE, *Teeteto*, per esempio 164 *a*.

fiche che derivano semplicemente dalla conoscenza empirica, ma che possono nondimeno pretendere l'apriorità – in linguaggio kantiano –, la validità per ogni esperienza futura. Finché la nostra facoltà visiva è organizzata com'è stata organizzata finora, la proposizione, ad esempio, che l'arancione si trova tra il rosso e il giallo conserverà la sua verità.

Se la dignità di tali proposizioni, delle cosiddette proposizioni materiali a priori, sia dello stesso grado della validità dei giudizi sintetici a priori che Kant espone nel sistema dei principî, è un problema molto difficile, e che del resto non considero cosí decisivo, perché non ritengo che il criterio dell'eterna validità delle proposizioni sia il supremo criterio della loro verità. Alla base di questa svalutazione della conoscenza sensibile c'è però anche una specie di ascetismo metafisico, il disprezzo della vita reale, e soprattutto una forma determinata di disprezzo della felicità. Tutti i pensatori razionalisti sono caratterizzati dal fatto che in essi momenti illuministici si uniscono con un determinato atteggiamento tradizionalistico nei confronti della teologia, atteggiamento che si ritrova ancora in Kant, nella famosa affermazione di avere limitato il sapere per fare posto alla fede. Questo rapporto di razionalismo da un lato e teologia dall'altro assume la sua forma estrema e paradossale nel piú profondo di tutti i pensatori razionalisti, in Blaise Pascal, dove è visto dialetticamente come unità e insieme come contrasto inconciliabile. Il punto di vista della matematica porta anche a considerare i sensi come casuali. Il concetto di sostanza è stato definito da Cartesio come ciò *quod nulla re indiget ad existendum*, ciò che non ha bisogno di nessun'altra cosa per esistere, che deve dunque essere causa di sé, e, si potrebbe aggiungere, che deve essere con assoluta necessità. La sostanza non può essere diversa da quella che è. Come da queste pure verità di ragione si passi all'esistenza reale, è il problema fondamentale di queste filosofie. Nell'empirismo il criterio determinante è quello della certezza sensibile e dell'assoluta indubitabilità del dato immediato. Il pensiero, che non può essere rappresentato altrimenti che come un'attività, secondo la posizione fondamentale

dell'empirismo aggiunge in certo modo qualcosa al dato. In quanto esso sopravviene, si aggiunge al dato dall'esterno, i due principî sono nuovamente immediati. Ciò che si ottiene se si toglie nuovamente ciò che il pensiero ha aggiunto al dato di fatto, le spese di fabbricazione del pensiero, sarebbe il profitto netto, per usare per una volta un'espressione borghese come è stato borghese questo pensiero. Rimane ciò che è assolutamente sicuro e incontestabile, ciò che non è piú implicato in nessun rapporto di credito. L'argomento è che ogni pensiero senza sensibilità è una pura fantasticheria. Ma per la propria logica interna quest'impostazione si sviluppa sempre anche nel senso di una crescente soggettivazione. In questo sempre maggiore orientamento sul soggetto le tendenze di sviluppo dell'empirismo e del razionalismo sono assolutamente analoghe. Si usa esprimere questo fatto dicendo che l'empirismo si è sviluppato gradualmente dalla forma ingenuamente realistica che ha in Bacone, attraverso Locke, fino all'empirismo coerente di Berkeley e Hume, e cioè a una concezione coerentemente sensistica che non ammette altra fonte e giustificazione della conoscenza all'infuori dei dati immediati della mia coscienza. Ma come si potrebbe parlare di questi dati senza che questa stessa coscienza, e cioè il principio dell'Io, postulasse come sua condizione necessaria i dati sensibili? Kant ha espresso criticamente entrambe le possibilità nella frase, che prescindendo dal suo significato puramente gnoseologico è anche importante dal punto di vista della storia della filosofia: «I concetti senza intuizioni sono vuoti». Da essi non deriva propriamente nulla, e quindi non se ne può neanche dedurre nessuna filosofia; mentre, viceversa, «le intuizioni senza concetti sono cieche». «Cieco» equivale qui al termine hegeliano *begrifflos*, che significa appunto «senza concetto». Queste intuizioni non parlano; sono una pura registrazione di qualcosa di cui non partecipiamo affatto, dove quindi lo stesso bisogno di conoscenza resta insoddisfatto. Nelle due scuole che hanno preceduto l'idealismo deve essere sottolineato il comune criterio dell'evidenza. Esso è in contrasto con l'accettazione di un

contenuto di conoscenza puramente creduto, con il criterio della pura autorità.

Il contrasto fra il razionalismo e l'empirismo è ben lungi dall'essere cosí radicale come è spesso presentato. Entrambe le scuole si ispirano al modello scientifico dell'evidenza; entrambe propongono delle teorie residuali della verità, e in questo modo trapassano continuamente l'una nell'altra. Negli empiristi compare il criterio dell'immediata certezza sensibile, espresso per esempio da Hume quando afferma che a rigore la sostanza della conoscenza è formata esclusivamente dalle nostre impressioni. Ma l'evidenza non si trova solo qui, ma già all'inizio di questa filosofia. Descartes ha postulato una conoscenza che deve essere chiara e distinta; ha cioè affermato il criterio dell'evidenza, che è parimenti adottato nel *De intellectus emendatione* [4], lo scritto frammentario di Spinoza che è il suo principale testo metodologico, dove il supremo criterio di verità è appunto l'evidenza immediata. Non manca di una certa paradossalità, e deve farci riflettere, il fatto che il concetto dell'evidenza, che indica il punto supremo e piú fermo a cui è ancorata tutta la filosofia razionalistica, derivi da *videre*, vedere, e significhi in ultima analisi una forma di pura ricezione, di accoglimento senza alcuna aggiunta, che non può essere concepito secondo un modello diverso da quello della conoscenza sensibile. Non potrete prendere abbastanza sul serio questa affinità fra le due scuole, se non volete accontentarvi di un'interpretazione stereotipata ed esteriore; poiché essa risale al fatto che alla base di entrambe sta il momento del dominio della natura e in ultima analisi dell'autodominio.

Le esperienze reali che vogliono esprimersi in queste due grandi tendenze filosofiche hanno il loro momento unitario appunto nel concetto del dominio della natura come dominio su di sé. Se provate a considerare da questo punto di vista l'excursus su Juliette nella *Dialettica dell'illuminismo* [5], vedrete che le esigenze del dominio

[4] BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tractatus de Intellectus Emendatione* (postumo, 1677) [trad. it. *L'emendazione dell'intelletto*, Liviana, Padova 1966].

[5] HORKHEIMER-ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* cit.

della natura e dell'autodominio sono espresse da formulazioni di Bacone, del marchese di Sade e della filosofia morale di Kant, persino di Nietzsche, mescolate tra loro tanto che alla fine non siete veramente piú in grado di dire di chi sono le citazioni. In questo postulato: bisogna controllarsi, bisogna essere padroni di se stessi, tutti questi autori sono d'accordo. Questo momento del dominio della natura e del dominio di sé è collegato nel modo piú profondo e necessario con il primato dell'autoconservazione, del pensiero che si mantiene identico e autonomo, che è un motivo caratteristico della coscienza borghese. Cosí Spinoza ha formulato esplicitamente il principio che tutte le cose vogliono conservare se stesse, e in questo modo ha forse espresso l'unione dei due motivi nel modo piú completo e grandioso.

Le due scuole sono astratte anche in un senso diverso che in quello che manca loro la mediazione interna: fanno interamente e semplicemente astrazione dall'attività viva della conoscenza, e in questo senso sono false. E il movimento di pensiero che inizia con Kant consiste essenzialmente nel tentativo di correggere appunto questa falsificazione. A questo punto faccio veramente appello a voi, alla vostra autoriflessione, affinché vi rendiate conto di un fatto che vi sarà subito chiaro: in realtà il pensiero e l'esperienza sono intrecciati fra loro, ciascuno dei due momenti stinge sempre sull'altro, ed è motivato dall'altro. Se si fosse mai voluto fare seriamente il tentativo di dividere ciò che in una coscienza vivente deriva dall'esperienza e ciò che deriva dall'attività del pensiero, si sarebbe urtato contro difficoltà gravissime. Esse sono state evitate solo perché l'esperienza, anche da parte dell'empirismo, è stata trattata sempre soltanto come un principio, nelle sue categorie piú generali, senza che il suo contenuto sia stato preso veramente in esame. Il tentativo di estendere la riflessione filosofica al contenuto dell'esperienza è stato intrapreso proprio dal nemico capitale dell'empirismo, dall'idealismo, a cominciare da Schelling. Si potrebbe dire che la filosofia di Hegel deve essere intesa come un grande tentativo di rendere conto di tutta la concreta esperienza spirituale e non solo del suo scheletro, che que-

st'ultimo si presentasse sotto forma dei meccanismi della percezione sensibile o dei meccanismi del pensiero. Anche il pensiero piú puro contiene esperienza, come ha dimostrato Kant in un grandioso passo della *Critica della ragion pura*. Le stesse proposizioni della pura matematica presuppongono come condizioni della loro possibilità il tempo, che percorriamo per eseguire la loro sintesi. Senza pensiero non c'è affatto esperienza, ma solo la pura, assoluta discontinuità dei singoli momenti. Senza il pensiero verrebbe interamente a mancare il momento unificante per il quale soltanto l'esperienza si costituisce come tale. Si potrebbe dunque dire che da questo punto di vista il razionalismo e l'empirismo sono delle stilizzazioni.

In linea di principio io non uso applicare il concetto di stile in filosofia, e sono estremamente critico nei confronti del concetto mannheimiano di stile di pensiero. Lo stile è una categoria estetica, e in filosofia non si tratta di cercare di creare delle forme, ma di cercare di rendersi conto della verità. Eppure non posso fare a meno di affermare che questo momento della stilizzazione è la caratteristica peculiare di queste grandi filosofie. Non sarebbe certo inutile riflettere piú attentamente sul fatto che l'elaborazione in seguito alla quale il razionalismo e l'empirismo diventano degli stili filosofici, nel preciso senso di un omettere, di un lasciar cadere, coincide esattamente con quell'epoca della storia dello spirito in cui ci sono stati per l'ultima volta quelli che possiamo chiamare dei grandi stili unitari. Entrambe le scuole indicano un principio insuperabile, il razionalismo la stringenza, il rigore assoluto, la necessità delle sue conoscenze, e l'empirismo la datità, che in realtà implica l'insolubilità di ciò che esiste. Nell'ideale di un principio ultimo, nell'uno o nell'altro senso, le due scuole si identificano; sono, in questo senso, degli estremi che si toccano. Eppure il loro contrasto è stato cosí forte, che si riproduce ancora all'interno della forma piú moderna di empirismo, nel positivismo logico, nel senso che quest'ultimo minaccia di spaccarsi nuovamente – nella sua stessa organizzazione esterna – in un'ala logistico-razionale e in un'ala empiristica. Se vogliamo criticare queste due possibilità e i loro criteri, dovremo cri-

ticare il modello che sta alla base di entrambe, vale a dire la teoria residuale della verità, la riduzione della filosofia a una verità ultima. Entrambe le correnti si fondano su un falso concetto di verità, poiché credono che il contenuto della filosofia sia l'estratto, ciò che resta alla fine. Esaminare piú a fondo e piú ampiamente questo punto, equivarrebbe però a varcare i limiti che mi sono posto in queste lezioni introduttive.

20 dicembre 1962.

33.

Oggi passeremo a trattare la terza delle coppie di concetti che abbiamo determinato partendo dall'antitesi fra un principio superiore e uno inferiore, fra un principio spirituale e uno naturale, o simile alla natura. In termini generalissimi, l'empirismo e il razionalismo devono essere caratterizzati come la coppia di concetti gnoseologica, l'idealismo e il realismo come la coppia in cui i concetti gnoseologici fondamentali vengono riflessi in sé, in cui la teoria della conoscenza o la logica diventa metafisica; invece la coppia di concetti materialismo-spiritualismo è la coppia metafisica, nel senso che si cercano le determinazioni fondamentali, i principî originari dell'essere, prima di ogni riflessione gnoseologica. Come nell'empirismo e nel razionalismo ha la precedenza l'orientamento riflessivo sul soggetto o in ogni caso sull'atto della conoscenza, sulla ragione, nello spiritualismo e nel materialismo ha la precedenza il problema del principio in sé, in modo che questa coppia di concetti può essere chiamata metafisica. Come tutte le determinazioni di questo genere, anche questa è un po' forzata e non esprime la cosa stessa in modo veramente adeguato, com'è ovvio; in realtà le diverse coppie di concetti si intersecano l'una con l'altra.

Cosí – per indicarvi subito la piú paradossale di queste possibilità – ci sono delle filosofie estremamente spiritualistiche che nello stesso tempo sono anche empiristiche. È il caso della filosofia del vescovo Berkeley, che è familiare a tutti voi dalla gnoseologia, come il piú importante anello di congiunzione fra Locke e il sensismo estremo di Hume, ma che come empirista tendenzialmente molto ra-

dicale è stato insieme uno spiritualista estremo, nel senso che in lui lo spirito diventa il fatto o il dato originario da cui si deve partire – se vogliamo usare un'espressione paradossale com'è paradossale la cosa. In genere, una caratteristica peculiare e strana della posizione spiritualistica sembra proprio quella di oggettivare lo spirito o il principio spirituale, in antitesi con la determinazione funzionale, attiva, produttiva, spontanea dello spirito che abbiamo incontrato nelle nostre discussioni sul concetto di idealismo. Non a torto è stato detto incidentalmente che lo spiritualismo è quella filosofia per cui la vera realtà sono gli spiriti, e cioè gli spiriti singoli e individuali che si incontrano nella riduzione soggettiva dell'empirismo; che però vengono privati proprio dell'elemento sensoriale. La parola inglese «spiritualism» del resto non significa solo spiritualismo, o forse il suo significato essenziale non è affatto quello di spiritualismo nel senso che noi attribuiamo a questo termine in filosofia; significa piuttosto spiritismo, e cioè l'oggettivazione dello spirito in un'entità che esiste di fatto, in una realtà fattuale di secondo grado, a cui tutto deve essere necessariamente ricondotto.

Poiché ho detto che nella coppia concettuale materialismo-spiritualismo il dualismo fondamentale è un dualismo metafisico, ho il dovere di darvi almeno una breve spiegazione del termine «metafisica»; poiché nelle nostre riflessioni sulla problematica pura e immanente della filosofia non dobbiamo dimenticare di dare una certa panoramica dei termini piú importanti, com'è nostro dovere. Ora non vorrei improvvisare qui una specie di pendant del famoso lavoro heideggeriano *Was ist Metaphysik?* [1], o sviluppare un concetto della metafisica; invece vorrei cercare anche qui di ricollegarmi alle difficoltà che ho incontrato io stesso, quando ho cominciato a occuparmi di filosofia. Avevo appunto difficoltà a pensare qualcosa che corrispondesse al concetto di metafisica; ora io vorrei aiutarvi in modo da consentirvi almeno di capire che cosa intendo quando parlo del carattere metafisico della coppia dei con-

[1] MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), Frankfurt 1965[9] [trad. it. *Che cos'è la metafisica?*, Nuova Italia, Firenze 1959].

cetti di spiritualismo e materialismo, e di unire alla parola «metafisica» una rappresentazione. Ritengo che per coloro che si occupano di filosofia in modo ingenuo proprio questo concetto presenti una particolare difficoltà.

Del resto essa è stata espressa perfettamente, nella storia della scienza, dall'ostilità che i padri della sociologia, vale a dire Auguste Comte e già il suo maestro Saint-Simon, hanno avuto verso il concetto di metafisica. Mi ricordo ancora chiaramente di avere avvertito questa difficoltà, quando, da giovane, ho cominciato a leggere Nietzsche, dove la metafisica è continuamente attaccata. Voglio cercare di cogliere lo strato preciso in cui ha sede la resistenza contro l'uso di questo concetto, e insieme di richiamarmi a esperienze intellettuali del tutto elementari che ho fatto in un lontano passato. Da un lato la metafisica non è evidentemente religione, non tratta di entità divine personali, o in genere di un essere trascendente che semplicemente esiste. Ma d'altro lato non è neanche scienza, ma qualcosa che parodiando il termine americano «backwoods», che indica le foreste dell'interno, le «retro-foreste», Nietzsche ha indicato come *Hinterwäldlertum* e *Hinterweltlern*[2]. Questa forma di pensiero si dipinge o costruisce, dietro al mondo, un secondo mondo nascosto, direbbe Nietzsche. In modo un po' meno ostile e irritato, si potrebbe dire che la metafisica è appunto quel pensiero che non si accontenta dell'esperienza del dato, del fatto, ma che attribuisce invece un'importanza decisiva alla differenza fra fenomeno ed essenza. Per la metafisica questa differenza è fondamentale; ma poiché a differenza che nella religione non c'è un essere divino indiscusso, positivo, assoluto, in ogni metafisica sorge subito il problema del rapporto di questo senso profondo, di questa realtà essenziale col mondo fenomenico. È propriamente il problema della mediazione, ma della mediazione in un senso diverso da quello che abbiamo usato finora: come si accordano fra loro l'essenza nascosta e il fenomeno che si manifesta,

[2] [*Hinterwäldler* etimologicamente significa «colui che vive dietro le foreste», ma secondo l'uso linguistico è l'«uomo che vive lontano dal mondo», «zotico». *Hinterwelt* alla lettera significa «retromondo» (cfr. qui, p. 128, nota 1)].

ma è problematico? In ultima analisi questo problema è stato espresso nella sua formula piú radicale dalla famosa frase del secondo volume della *Logica* di Hegel, che l'essenza deve apparire. Forse se ne potrebbe trarre una definizione della metafisica tutt'altro che cattiva – se volessimo proprio definire la metafisica –, e dire che essa è quella forma di pensiero che insegna che l'essenza deve apparire, e cerca di determinare in che modo appare. Ciò è affermato e trattato esplicitamente da Aristotele, da cui deriva anche l'espressione «metafisica». Ma in verità questo problema si cela anche nella filosofia platonica, nonostante la sua rigida separazione fra l'essenza e il fenomeno; e infatti proprio perché divide cosí nettamente l'una dall'altro egli si vede poi costretto a costruzioni in parte estremamente artificiose, che devono spiegare la relazione fra l'idea e il mondo sensibile. È questa la difficoltà che il concetto di metafisica comporta fin dall'inizio, e una delle principali difficoltà della filosofia in genere. Fermiamoci un momento a considerare questa difficoltà che la coscienza ingenua incontra nella filosofia. La metafisica contrappone al complesso dei fatti con cui abbiamo a che fare nella scienza qualcosa che è per principio diverso, altro, ma senza affermare che questo altro esista nel modo in cui le teologie sogliono affermarlo per le loro divinità. Poiché le divinità sono in un senso del tutto diverso da quello in cui ciò si può affermare ad esempio per i concetti. Di qui è nata l'idea che la metafisica sia una specie di terra di nessuno o di paese dei sogni, di un paese tra le nuvole dove tutto è quindi piuttosto nebuloso.

Questo pensiero non si accontenta di ciò che esiste; ma a ciò che è qualcosa di piú che un puro esistente non attribuisce senz'altro l'esistenza. Di qui è nata l'antichissima diffidenza verso tutta la metafisica, che ritrovate già nelle grandi commedie teologico-tradizionalistiche di Aristofane, dove la filosofia di Socrate è trattata appunto come una metafisica. Il concetto della «Nephelokokkugia», del paese dei sogni come regno dell'utopia, cosí come quello delle nubi nel senso di qualcosa che insieme è e non è, sono due delle categorie fondamentali che compaiono nelle commedie di Aristofane. Ritengo che una delle decisive

vie d'accesso alla filosofia (è questo un punto che qui devo veramente limitarmi a indicarvi, senza poterlo sviluppare) consista nel capire che questo uscire dalla sfera della fattualità senza che ciò per cui se ne esce diventi a sua volta una realtà positivamente data è legittimo. Il concetto del fatto, del dato – qualunque esso sia – è in se stesso tale che non soddisfa. Si cerca qualcosa che non possa essere a sua volta ridotto a un fatto, ma che d'altra parte non può essere trovato senza ricorrere a qualcosa di fattuale. Nella storia del pensiero l'occasione diretta che ha indotto a questo movimento è stata la trasformazione di tutti i possibili fenomeni della natura; pensate ad esempio ai diversi stati di aggregazione dell'acqua, che erano diversi tra loro, e sotto i quali si è tuttavia cercato qualcosa di identico che spiegasse la loro unità senza essere a sua volta un fatto immediato, per cui si è dunque cercato il principio che stesse sotto al ghiaccio, all'acqua e al vapore. Se questo movimento di pensiero, che nella filosofia per lo piú si identificava con la tendenza a unificare e ordinare una realtà dispersa e molteplice, viene generalizzato, ebbene, avete appunto uno degli aspetti del pensiero metafisico.

Ma bisogna anche tenere presente il movimento intellettuale contrario, che può essere forse definito come una permanente secolarizzazione. Tutti i possibili concetti e rappresentazioni teologici e soprattutto mitologici (la teologia vera e propria è piuttosto una fase postmetafisica della coscienza) vengono ridotti a rarefatti principî, come le idee platoniche, di cui si è detto continuamente, con ragione, che sono le divinità della mitologia antica private della loro consistenza corporea.

Ma il punto fondamentale è di capire la necessità per cui la stessa esperienza costringe ad andare al di là del puro fatto. Da questo punto di vista potete vedere quanto sia stretta la connessione del concetto della metafisica con tutto ciò che abbiamo detto del concetto della mediazione, quando abbiamo trattato dei termini gnoseologici e della loro problematica. Come i concetti di soggetto e di oggetto sono intrinsecamente mediati l'uno dall'altro in modo che ciascuno implica l'altro, lo postula, lo esige per

avere esso stesso un senso, lo stesso accade per tutti i concetti che stanno alla base della metafisica. Si potrebbe dire che nel momento in cui i concetti gnoseologici a cui il nostro pensiero si vede costretto vengono oggettivati, cessano di essere pure riflessioni del nostro pensiero per diventare dei principî in sé, vengono appunto a costituire l'oggetto della metafisica.

Mi chiederete forse perché faccio tante storie, per spiegarvi il concetto della metafisica. In genere si ritiene che la metafisica comprenda i problemi di Dio, della libertà, dell'immortalità dell'anima, il problema del vero essere, anche il problema dell'essenza del fondamento, o quella domanda che ritorna continuamente: «Perché esiste qualcosa, e perché non esiste semplicemente nulla?», che come è noto è già stata formulata in modo simile da Schopenhauer. Come è noto una delle prime domande della *Critica della ragion pura* è «Come è possibile la metafisica come scienza?» Il fatto che citando questi modelli di problemi metafisici e determinando la metafisica come il loro complesso non vi abbia spiegato il concetto di metafisica ha una ragione; infatti questi problemi o le tesi che stanno dietro di essi non sono affatto momenti assolutamente costanti e necessari della stessa metafisica.

Ad esempio si è sempre considerato come uno dei problemi fondamentali della metafisica quello del vero essere nel senso dell'essere eterno, permanente, sempre identico a se stesso. Secondo la concezione tradizionale esso è addirittura considerato come il problema peculiare e caratteristico della metafisica. Eppure nella filosofia hegeliana, che per la sua posizione di zenit storico può essere considerata in certo modo come un'unità di misura, questo elemento è bensí presente, ma si ritrova anche quello opposto, almeno nella stessa misura – l'idea che lo stesso essere eterno non sia altro che la trasformazione, il divenire. Del resto quest'idea si trova già all'inizio della metafisica occidentale nella filosofia di Eraclito, che ha risposto al problema dell'essere o dell'essenza eterna e immutabile delle cose affermando la loro mutevolezza. Hegel ha fatto propria questa tesi, e nella *Storia della filosofia* ha dichiarato

che di tutti i frammenti di Eraclito non ce n'è uno che egli non sottoscriverebbe.

Vedete dunque che se ci si vuole attenere strettamente ai problemi metafisici o al significato tradizionale della metafisica non si va molto lontano. Ciò mi ha indotto a determinare il concetto di metafisica in una maniera apparentemente un po' complicata. Ora moltissimi dei problemi metafisici hanno la caratteristica di essere storicamente cosí compromessi che non possono piú essere posti affatto, in forma diretta; ma non per questo hanno cessato di pungolarci. La metafisica non consiste sostanzialmente di risposte stabili e dogmatiche, ma appunto di problemi. In ciò si esprimono la sua connessione con la filosofia e quella differenza dalla teologia di cui vi ho parlato. Ciò ha una conseguenza molto importante. Non è detto che la metafisica sia necessariamente una dottrina positiva di certi contenuti ontologici dichiarati appunto come metafisici; essa consiste precisamente nei problemi che si riferiscono a queste forme essenziali, ma senza che si dia preliminarmente per scontato che questi problemi sono reali. Per usare una formula radicale, la metafisica negativa è metafisica non meno di quella positiva.

Solo per questo motivo ha senso quello che vi ho detto circa il carattere metafisico che il concetto di materialismo possiede diversamente dai concetti di empirismo e di realismo. Esso costituisce, in generale, un concetto metafisico negativo; e infatti nega energicamente quel retromondo! Ciò non vi consente solo di rendervi conto della struttura terminologica di concetti come quelli di materialismo e spiritualismo, ma ha anche un significato direttamente filosofico. Se una siffatta comprensione della situazione terminologica vi permette anche di rendervi conto del fatto che la metafisica pone problemi che si riferiscono a principî o a forme essenziali, senza presupporre a priori la loro esistenza, ebbene, ciò potrà costituire una certa difesa contro un'abitudine mentale che oggi è estremamente diffusa ed efficace. Non appena sentono che anche il materialismo è una metafisica, moltissime persone credono che allora sia per cosí dire tutto a posto; poiché se anche il materia-

lismo è una metafisica il principio retromondano o sopramondano o assoluto o trascendente in un certo senso è salvo. È questo un modo di vedere del tipo di quello che ha svolto una parte molto importante nelle dispute fra il mio vecchio amico Tillich e me; fin dalla giovinezza Tillich ha avuto una certa tendenza a identificare immediatamente con la teologia la cosiddetta teologia negativa, proprio perché è una teologia negativa. Una volta Horckheimer ha formulato questo paralogismo in modo molto pregnante: Se Dio è assente, allora ci deve essere un Dio; perché se non ci fosse non potrebbe essere assente.

Per caratterizzare la metafisica vorrei solo aggiungere che anche per essa vale ciò che vi ho detto piú volte trattando dei nostri termini, e cioè che essi possono essere compresi esattamente solo se si considera il loro valore di posizione storico. Da un lato la metafisica si contrappone alla teologia, senza esserne peraltro separata da un confine assoluto; la piú grande costruzione teologica della tradizione cristiana, quella di Tommaso d'Aquino, ha conciliato i dogmi teologici del cristianesimo con la metafisica di Aristotele in modo quasi completo. D'altro lato la metafisica si contrappone allo scientismo, ad esempio alla posizione di Wittgenstein, per cui in fondo la coscienza ha a che fare solo con quello che accade. Ciò potrebbe suggerire un'altra definizione: la metafisica è la forma della coscienza per cui essa cerca di conoscere quello che è qualcosa di piú o che non è solo un fatto che accade, e a cui tuttavia si deve pensare poiché ciò che accade – come si dice – ci costringe a farlo. Se nella situazione attuale il concetto di metafisica non può piú essere maltrattato come accade nelle polemiche di Nietzsche, che del resto non distinguono affatto in modo sottile fra la teologia e la metafisica, è anche perché oggi la situazione culturale è completamente diversa. Contro l'eteronomia, contro ciò che è estraniato al nostro pensiero vivo, dunque sia contro la teologia che anche contro la scienza dei fatti, la metafisica realizza il momento – voglio esprimermi nuovamente con cautela – del pensiero libero, non imbrigliato, non regolamentato. È perciò che dobbiamo tenere fermo alla metafisica. Potremmo dire che essa incarna quello

che nel linguaggio della filosofia in genere si chiama il momento della speculazione, e in cui andiamo legittimamente al di là del fatto che accade, poiché ciò con cui siamo messi a confronto lo esige.

Vorrei darvi ora una prima e semplice indicazione di ciò che si intende per materialismo e spiritualismo. Entrambi si propongono di conoscere ciò che è al di là della pura apparenza soggettiva. In questi principî in sé, assoluti, il momento decisivo non è il rapporto con l'uomo, come avviene per esempio nel caso del razionalismo e dell'empirismo (i cui principî, la ragione e l'esperienza, si riferiscono fondamentalmente a fonti umane di conoscenza). Il materialismo e lo spiritualismo sono storicamente piú antichi dei modelli che ricorrono alla riflessione sulle facoltà conoscitive o sulle forme conoscitive dell'uomo. I loro principî in quanto tali devono essere in sé, ed è per questo che vi ho detto che il materialismo e lo spiritualismo sono categorie essenzialmente metafisiche, anche se eventualmente metafisiche in senso negativo. D'altra parte nella storia del pensiero sotto il nome di materialismo sono circolate forme molto disparate, in modo che vi dirò che con questo nome s'intende anzitutto la dottrina secondo cui il vero essere è la materia, da cui può essere derivato o dedotto quello che si chiama spirito. Viceversa lo spiritualismo è la filosofia o il modo di pensare che ritiene che il vero essere sia lo spirito, ma senza sublimare affatto questo spirito, considerandolo invece come una specie di cosa, di fatto. In genere questa concezione fa capo a uno spirito individuale, personale, come abbiamo visto a proposito di Berkeley.

Nella storia della filosofia il materialismo ha una preponderanza enorme, nonostante le diffamazioni di cui è stato continuamente oggetto. Un materialista sarebbe un individuo che non smette mai di ridere, come il primo, famoso materialista Democrito (come è noto, Democrito era chiamato il filosofo che ride), o a cui interessa solo mangiare e bere, come a Epicuro, che in realtà era estremamente sobrio. Queste denigrazioni profondamente radicate sono state contestate dai piú importanti storici della filosofia, a partire da Hegel. Nominerò anzitutto lo sto-

rico hegeliano della filosofia greca Eduard Zeller [3], ma anche F. A. Lange [4], autore di un libro sulla *Storia del materialismo* di cui probabilmente avete tutti sentito parlare. Quando ero giovane era considerato come una delle migliori introduzioni alla filosofia, e certamente anche oggi non è affatto una delle peggiori, anche se molte ricerche particolari sono superate. Invece lo spiritualismo in senso esatto, che oggettiva l'attività dello spirito, comporta preliminarmente delle grandissime difficoltà.

Il concetto del materialismo lascia forse spazio a concezioni estremamente disparate piú di tutti i concetti che abbiamo trattato finora, in modo che è ancora piú difficile cogliere il suo vero nucleo. Appartengono al materialismo teorie cosí eterogenee come l'atomismo fisico, che deriva da Democrito o dal suo precursore Leucippo e che in un certo senso è rimasto il modello della scienza fisica moderna, e d'altro lato il materialismo dialettico di Marx. Quest'ultimo si distingue con la massima energia dal materialismo puramente naturalistico e statico, mentre si riferisce essenzialmente al mondo sociale. Le categorie naturalistiche, in ogni caso quelle dell'atomismo, non vi hanno parte; in Marx la natura compare solo come momento dell'uomo o come il momento materiale a cui si rapporta il lavoro umano. Un materialista molto radicale come Thomas Hobbes nella sua dottrina politico-sociale ha patrocinato l'estrema autorità dell'assolutismo e di conseguenza anche la religione, mentre Marx e Lenin hanno sviluppato una teoria della rivoluzione e sostenuto un ateismo radicale e critico.

Il primo significato del termine «materia» è quello naturalistico dell'elemento, della materia prima; ma si può pensare anche a qualcosa di diverso, per esempio all'oggettività delle cose che insegna l'idealismo, contro la pura accidentalità del soggetto. E certamente proprio in questo punto c'è una connessione molto stretta fra l'idealismo e il materialismo di Marx. Hegel ha continuamente sotto-

[3] EDUARD ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1880³, in particolare III, 1.

[4] FRIEDRICH ALBERT LANGE, *Geschichte des Materialismus* (1866), a cura di H. Schmidt, 2 voll., Leipzig 1926.

lineato appunto questa oggettività contrapposta alla casualità del puro soggetto, vale a dire l'oggettività sociale, e questo momento oggettivo in Marx ha assunto una posizione assolutamente centrale. Ma in lui è nello stesso tempo unito a una critica del concetto di spirito hegeliano o idealistico, e l'oggettività che in Hegel aveva una struttura ideale viene rovesciata nell'oggettività materiale. La nostra tradizione umanistica ci insegna cosí che Marx si spiega con la dialettica dell'idealismo, come rovesciamento dialettico in un determinato punto; ma in questo modo non possiamo avvertire quello che chiamerei l'aroma materialistico, e cioè quella tonalità che è propria e specifica del concetto di materialismo. Eppure ciò che unisce fra loro le diverse scuole materialistiche in un senso piú profondo forse è proprio questo aroma.

8 gennaio 1963.

34.

Se dopo avervi dato quelle che si chiamano definizioni verbali ho scelto l'espressione «aroma», non è stato solo per la difficoltà di trovare la parola esatta. Essa ricorda delle qualità sensoriali, fisiologiche, da cui non si può prescindere se si vuol cercare di cogliere il momento specifico che è presente in tutti i concetti di materialismo, anche se si pensa a tutto il complesso delle concezioni che si chiamano materialistiche nel senso piú ampio del termine, e che comprende diverse posizioni collegate fra loro nei modi piú vari e talvolta in aspra polemica l'una con l'altra. Ricorderò solo quello che Marx ha scritto contro il materialismo volgare oppure contro il cosiddetto materialismo antropologico di Feuerbach, che rappresenta in un certo senso l'anello di congiunzione fra l'idealismo oggettivo di Hegel e il materialismo marxiano. Se volete capire che cos'è che congiunge tra loro tutte queste correnti materialistiche (e vi prego di scusarmi se mi avvicino alla cosa in un modo alquanto lento e laborioso), ebbene, si tratta di un certo tratto polemico, che si distingue radicalmente dal tratto affermativo che è in ultima analisi comune a tutte le filosofie idealistiche. È presente, nel materialismo – in contrasto col concetto dell'empirismo o con quello del realismo –, una profonda diffidenza contro l'evocazione dei valori, contro i concetti dell'elevato e dell'eterno e del nobile e dell'immutabile (comunque questi concetti siano poi determinati in particolare nelle diverse filosofie), in nome dei quali uno viene preso per il collo, viene infinocchiato da una filosofia che in realtà è al servizio di determinati interessi.

Nel materialismo ci sono sempre state due varietà: quella sociale, la diffidenza che è giustificata dall'idea di un mondo sociale che è un mondo ingiusto, e la diffidenza scientifica, che combatte le idee, che concepisce come pure invenzioni, come pure proiezioni soggettive. Alle fantasie vane e inconsistenti degli uomini (ricorderò il concetto di materia), questa forma di materialismo vuole contrapporre qualcosa di solido, di tangibile. Il tratto polemico del materialismo è diretto sia contro la rappresentazione degli dei che anche contro l'idea. Questo motivo è chiaramente presente in Epicuro, ma anche nelle diverse versioni moderne del materialismo; poiché il tipo di apologia delle idee religiose che si trova in Hobbes è piú cattivo di qualsiasi possibile attacco, in quanto esclude a priori il problema della verità dei contenuti religiosi, li pragmatizza, e cioè li considera dal punto di vista della loro utilità per la conservazione di uno stato forte, stabile e ordinato. Ha un accento materialistico la coscienza scientifica, ciò che deve essere scientificamente ineccepibile, che non deve essere un semplice castello in aria. Questo lato del materialismo che si potrebbe indicare come il suo lato positivistico si allea con la protesta contro l'imbroglio di cui viene accusato il concetto di spirito, che come principio che domina la natura deve rinnegare il proprio legame con quest'ultima. I due significati del materialismo, che comprende dunque un lato metafisico-sociale (se cosí possiamo dire) e uno positivistico-scientifico, sono contenuti nel suo concetto fin dall'inizio. Del resto questa ambivalenza può essere constatata ancora in Marx, dove un determinato concetto di scientificità si congiunge con l'attacco alla società, senza che egli sviluppi questa connessione fino in fondo, considerando e analizzando la stessa figura della scienza in modo da riconoscervi i segni di quella società che egli attacca. In ogni caso Marx, come è noto, non ha mai compiuto questo passo nei confronti delle scienze della natura e delle cosiddette scienze positive, ma ha ritenuto di essere in accordo con esse.

Il materialismo ha per principio una tendenza a smascherare. Se è vero quello che abbiamo detto nelle nostre discussioni sul concetto di spirito, e cioè che lo spirito de-

ve essere inteso come il principio che domina la natura, si potrebbe dire che il materialismo presenta allo spirito il conto, in quanto lo convince del suo legame con la natura, e in ultima analisi cerca l'origine dello spirito e anche delle sue piú alte sublimazioni nel bisogno vitale. Ma su questa base il materialismo può assumere atteggiamenti molto diversi. Vanno da una specie di ghignante connivenza con questa naturalità, cioè dall'atteggiamento che si esprime piú o meno cosí: a ben vedere è tutto uno schifo, fino all'appassionata protesta e alla rivolta contro questa situazione indegna. Vorrei però essere giusto anche nei confronti di questo materialismo che ghigna e mostra i denti (che cosa siete? una testa di morto, e null'altro); persino questo momento cinico del materialismo non è affatto separato da un abisso invalicabile dal momento critico, o, se volete, utopico del materialismo, come potrebbe sembrare. Anche se in apparenza afferma e assente, la smorfia presenta questo mondo come realmente appare; proprio in quanto si rinuncia a contrapporle un modello «positivo» in modo ideologico e astratto, anch'essa può rappresentare la posizione utopica. Un consiglio che vorrei darvi, è di fare molto attenzione a non semplificare queste cose separando drasticamente i buoni dai cattivi.

Vi farò un esempio tratto dal campo dell'arte sociale. Se guardate i disegni della Kollwitz, è chiaro che essa denuncia inesorabilmente la miseria che rappresenta. In verità ogni disegno allude a una situazione in cui questa miseria non dovrebbe piú esistere. Se considerate i disegni di Zille, che non mi sono particolarmente simpatici e a cui non mi sento affatto particolarmente vicino, avete la sensazione che egli sia d'accordo con l'avvilimento dell'uomo che egli mostra, e con le conseguenze della miseria vitale; come se in un certo senso non solo si identificasse con questa abiezione che viene fuori, ma ne traesse anche un certo godimento. Eppure proprio nel fatto che egli stesso non si solleva, per cosí dire, al di sopra di questa miseria che rappresenta, ma si identifica con essa, è implicita in un certo senso una protesta. Vorrei almeno esaminare questa possibilità. Ciò implica, infatti, l'ammissione che se si è nati in un tugurio, non c'è modo di uscir-

ne. E questa può essere una protesta piú profonda di quella che si esprime nell'arte di Käthe Kollwitz, tanto piú nobile se si considerano le sue intenzioni. Con questo non intendo affatto enunciare delle tesi assolute, vorrei solo attirare la vostra attenzione su un problema che mi si pone proprio perché io stesso sono stato per molto tempo incline a presentare queste cose in un modo forse un po' piú semplice e rettilineo di quello in cui si configurano se si riflette seriamente su di esse.

Vi dicevo che il materialismo è l'atteggiamento che a ogni proclamazione dello spirito oppone il suo legame con la natura, e che alla fine presenta il bisogno vitale come il momento decisivo. Uno degli essenziali tramiti filosofici in questo senso è la tendenza di ogni materialismo al determinismo, e cioè a ritenere che nel mondo in cui viviamo la libertà non esiste, che noi non siamo liberi, ma dipendiamo dai bisogni vitali, e che l'idea è in larga misura una pura illusione. Ma non possiamo limitarci a prendere questi motivi tali e quali, come se si trattasse di una Weltanschauung. Non possiamo accontentarci di analizzare che cosa si esprime nel materialismo. Per quanto sia convinto che ogni filosofia esprime qualcosa o ha un contenuto reale, questo momento dell'espressione di esperienze concrete e reali è però solo un aspetto. L'altro momento della filosofia è quello che si potrebbe chiamare della sua giustificazione obiettiva. La dignità di una filosofia è determinata dalla misura in cui i due momenti penetrano l'uno nell'altro, e cioè dalla misura in cui il bisogno di stringenza, di fondare i propri giudizi si è nutrito di esperienze reali. La ricerca di una siffatta giustificazione razionale nel materialismo non è oziosa perché proprio il materialismo ha una tendenza al dogmatismo, che risale ai suoi primordi (Aristotele ha criticato certe affermazioni dogmatiche di Democrito) e prosegue fino al dogmatismo che possiamo constatare in quella dottrina che viene oggi insegnata nel mondo orientale col nome di materialismo dialettico.

Questo momento di dogmatismo ha la sua ragion d'essere nella stessa impostazione materialistica. Poiché lo spirito è a priori qualcosa di secondario, e non il momento

primario che deve legittimare le conoscenze, quale è considerato in tutte le scuole autorizzate, il materialismo procede nella direzione che nella terminologia della filosofia medievale era stata indicata come «intentio recta». Il materialismo non ricorre al soggetto, come condizione affinché possa costituirsi la conoscenza e attraverso la conoscenza la realtà, ma per protesta contro il momento di illusione che è presente nello spirito si riferisce direttamente alla stessa realtà e fa direttamente delle affermazioni su di essa. In questo modo si collega alla tradizione piú antica, precritica della filosofia, all'ilozoismo, che ha identificato direttamente gli elementi materiali con i principî metafisici. Nei confronti della filosofia elegante, raffinata, il materialismo, in tutte le sue versioni, ha sempre anche un momento di arretratezza, di rustica semplicità. Non si è ancora tanto raffinati, ma si chiede ancora – per cosí dire – quali sono le vere materie, come avevano fatto i nostri progenitori. In certe circostanze, nei periodi di decadenza del materialismo, quando esso degenera a ideologia, questo atteggiamento può effettivamente regredire allo stadio di un'orribile barbarie.

Anche se in se stesso, per la sua impostazione, il materialismo dubita a priori di quel primato dello spirito o del soggetto, dobbiamo tuttavia cercare di mediare il suo concetto con quello dell'esperienza soggettiva. Affinché sappiate dove voglio andare a parare con queste considerazioni un po' complicate, vorrei attirare la vostra attenzione su una difficoltà delle filosofie opposte. La filosofia elegante, differenziata, critica, con una serie di obiezioni che ritornano continuamente liquida il materialismo considerandolo come tipico delle persone modeste, che hanno una cultura limitata. Eppure anche nella sua intentio obliqua, nel suo orientamento sul soggetto come fondamento della filosofia ci sono degli aspetti estremamente problematici; ed è proprio in contrasto con questi ultimi che la impostazione materialistica acquista una validità molto maggiore di quanto non sembri. In questo senso il materialismo non è affatto privo di mediazione col soggetto come crede la storia ufficiale della filosofia – ma come ritengono anche molte correnti materialistiche scarsamente

consapevoli di sé. Vi ricorderò che abbiamo constatato che i concetti di empirismo e razionalismo sono delle stilizzazioni, che cioè non sono veramente adeguati a ciò che risulta dall'analisi della coscienza.

Lasciate che per una volta mi esprima nel gergo della vecchia gnoseologia, della cui problematicità mi rendo chiaramente conto. Se io ricorro al soggetto e considero i contenuti di coscienza del soggetto, allora nel senso di un positivismo coerente, per cui ci si attiene veramente a quello che c'è o che accade, questi dati non sono né dei puri pensieri, come vuole il razionalismo nella sua forma classica, ad esempio con Cartesio, e neanche pure impressioni. Quello che intendo qui non è che questi due poli sono mediati fra loro. In tutta la nostra tradizione filosofica, non appena accettiamo l'alternativa fra l'impressione o il dato conoscitivo da un lato e il pensiero dall'altro, ci troviamo già in una posizione forzata, per cui non possiamo piú riconoscere fedelmente ciò che accade nel soggetto. Nonostante tutta la rudezza e la problematicità che gli si possono rimproverare dal punto di vista gnoseologico, il diritto filosofico del materialismo si basa sul fatto che nei confronti dell'assai problematica astrazione che è propria della filosofia raffinata, differenziata, critica, esso le ricorda come sia le sue categorie che i suoi dati siano già stati preliminarmente accomodati e manipolati in una certa maniera. E dunque, se si vuole considerare l'orientamento sul soggetto come un merito e vantaggio della tradizione della filosofia critica, si deve almeno pretendere che questa filosofia soddisfi coerentemente alle proprie esigenze. Ora nell'impressione viene soppresso tutto ciò che si determina secondo le qualità del piacere e del disagio, o diciamo forse piú esattamente del piacere e del dolore; queste qualità non possono essere disgiunte dal rapporto col corpo, e quindi hanno in se stesse un certo carattere di materialità. Tutta la filosofia ufficiale suole trattare la materia come un «constitutum».

La materia viene trasformata in una sostanza, vale a dire in ciò che viene posto attraverso le mediazioni del soggetto, mediante il pensiero. In quei momenti soggettivi che dovrebbero formare la realtà, attraverso un con-

cetto di astrazione o per un processo di categorizzazione, è insito l'immediato rapporto col corpo di quella singola persona che compie gli atti di conoscenza. In quanto le categorie costruiscono nuovamente il mondo, cade, propriamente, scivola fra le maglie il fatto che l'uomo, in quanto essere che sente, che vive, che sperimenta, è anche ed essenzialmente corpo. Tutte le sue esperienze, anche le piú spirituali, portano in sé questo carattere di corporeità, questo rapporto diretto col corpo, nel senso del principio del piacere e del disagio; ma secondo la teoria della conoscenza sono invece dei dati puramente spirituali, come ad esempio la percezione del colore, che non coinciderebbe col colore oggettivo. Ora in quanto questa vita spirituale non può essere rappresentata senza il momento del piacere e del dolore contiene chiaramente in sé un momento materiale, non intenzionale, un momento che non si riferisce alla conoscenza, non cognitivo. Nel contenuto della nostra propria esperienza – se descriviamo quest'esperienza in modo davvero esatto – c'è qualcosa che non solo ci ricorda sempre anche il corpo, ma ci assicura immediatamente della sua presenza, e che non è concepibile senza le reazioni del corpo, senza il momento organico.

Le classi della cosiddetta teoria della conoscenza non esistono in forma chimicamente pura; sono delle astrazioni, se confrontate con la concretezza e ricchezza della nostra esperienza reale, o con questa dimensione specifica del rapporto col corpo. C'è qualcosa di arbitrario, in una impostazione filosofica che dice: Se mi attengo al dato, mi attengo solo a queste categorie già filtrate, cognitive o epistemologiche – categorie come quelle dell'impressione o del pensiero, a cui il piacere e il disagio sono indifferenti, e trascuro quest'ultimo momento, da cui peraltro il dato a cui intendo attenermi in realtà non è libero affatto. E in questo preciso punto interviene il materialismo e mette per cosí dire davanti alla conoscenza il suo specchio deformante, poiché in questo specchio appare proprio ciò che essa dimentica. La teoria della conoscenza si accontenta di dedurre dai suoi cosiddetti dati, come un «constitutum», il momento materiale, ad esempio anche il singolo inteso come corpo. Ma in questo modo trasforma

nuovamente la materia in una formazione puramente conoscitiva, puramente gnoseologica, in un'astrazione, in modo che tutta la teoria della conoscenza – del tutto indipendentemente dal suo colore – non può affatto arrivare a cogliere i momenti del piacere e del disagio. Ciò accade semplicemente perché lo sguardo della teoria della conoscenza è rivolto a priori in una direzione tale da astrarre appunto da questi momenti. Anche questa astrazione ha certamente un senso: quando conosciamo, i momenti del piacere e del disagio hanno sempre un effetto di disturbo. Il processo di oggettivazione della conoscenza, a cui necessariamente sottostiamo, esige che prescindiamo da questi momenti; ma non per questo essi cessano di esistere, come fatti fondamentali di quella che si chiama esperienza soggettiva.

È questo un segno che rivela come la teoria della conoscenza a rigore non corrisponda affatto a quello che pretende di essere, e cioè alla perfetta e completa riproduzione del contenuto della coscienza, alla fenomenologia dello spirito, secondo l'espressione hegeliana. Il materialismo le ricorda proprio questo. Esso ha una profonda relazione con la dimensione – che di solito la filosofia sorprendentemente trascura – del piacere e del disagio, anche e soprattutto del disagio. È di Georg Simmel il detto bello e profondamente ironico, che è sorprendente quanto poco nella storia della filosofia si vedano i dolori dell'umanità. In ciò non si rivela solo il carattere ideologico che la filosofia ha assunto in cosí ampia misura. Si rivela anche il fatto che la filosofia ha preso un indirizzo conoscitivo o gnoseologico, che in fondo riduce la coscienza alla pura funzione conoscitiva, e in questo modo atrofizza a priori ciò che è essenziale in quell'esperienza su cui essa stessa si fonda. Al contrario il materialismo ha un rapporto decisivo con la dimensione del piacere sensibile come anche del suo opposto. L'aroma del materialismo di cui vi ho parlato dev'essere cercato proprio nel punto in cui viene a espressione questo momento del piacere sensibile da un lato e della morte dall'altro, quale si ritrova anche nell'esperienza di ogni singolo soggetto umano.

La maggior parte delle filosofie materialistiche è dun-

que stata ben disposta verso il piacere, nelle sfumature piú diverse. Aristippo ha dichiarato semplicemente che ciò che importa è la soddisfazione immediata del desiderio sensibile – qui, ora, subito, senza aspettare. Nelle piú differenziate e possenti dottrine del materialismo dialettico è sviluppata la concezione di un mondo in cui non ci può piú essere la fame e neanche la paura, in cui alla fine non hanno piú posto il rifiuto e la frustrazione. Il materialismo fa per cosí dire la sezione dell'intera realtà dal punto prospettico di questo piacere sensibile che è già intrinsecamente materiale, e il suo concetto di materia ne è il correlato oggettivo.

Colgo l'occasione per dirvi brevemente che cosa significa «edonismo». Il termine ἡδονή indica la gioia o il piacere, e per edonismo si intendono quelle filosofie che considerano il piacere immediato come il sommo bene. Si tratta di una struttura di tutta la filosofia antica. Invece si parla di eudemonismo – εὐδαιμονία significa felicità, e in certi casi anche beatitudine – quando, ritenendo che nel mondo sociale il piacere sensibile immediato possa talvolta comportare notevoli difficoltà e conseguenze spiacevoli, gli uomini scendono a certi compromessi, e soprattutto decidono di rinviare il piacere immediato a favore di una durevole condizione di felicità. Del resto già Sigmund Freud ha osservato che in genere questo atteggiamento porta a vane promesse, che in genere il piacere che si rinvia non è affatto compensato dalla felicità che se ne dovrebbe ottenere in cambio. E dunque, mentre il materialismo è ampiamente intrecciato con l'edonismo, d'altra parte il suo momento scientifico si oppone fino a un certo punto a questa concezione; poiché in ogni caso non si tratta del piacere immediato, presente. Grazie alla riflessione su cui si fonda lo spirito scientifico, anche qui si addiviene a certi compromessi o spostamenti.

Ma ciò che tutto il materialismo oppone all'ordine che opprime la natura, è in sostanza quella polemica; ciò che è oppresso si esprime nel disagio ancora piú fortemente che nel piacere. Se riuscite a capire ciò che vi dico in modo certo alquanto insufficiente e per cosí dire come balbettando, potete allora intuire qual è il contenuto reale

del materialismo, quale esperienza gli sta alla base, in contrasto col motivo gnoseologico di cui vi ho parlato finora. Vorrei dire ancora una volta e piú esplicitamente che nel materialismo il rapporto col corpo è essenzialmente il rapporto con la morte, e precisamente con la morte intesa come la realtà bassa, repellente e prigioniera della natura a cui tutti noi siamo stati assoggettati fino a oggi. Questa ineluttabilità si esprime proprio negli innumerevoli espedienti con cui la civiltà cerca di rimuovere la morte – crematori, cimiteri nei boschi e istituzioni analoghe –, e anche, se possibile, di inserirla nel contesto sociale. Oggi la metafisica della morte è piú che mai all'ordine del giorno. Ma anche dove non chiama esplicitamente in causa il concetto di interiorità, è tuttavia una metafisica interiore, spiritualistica. Per esempio il concetto dell'essere-per-la-morte che è sviluppato da Heidegger, dell'autenticità come risoluzione precorritrice, sono tutte determinazioni dell'esistenza intesa come qualcosa di trasparente a sé, in altri termini dell'esistenza come spirito. Il momento della morte che non si riduce allo spirito e di cui vi ho appena parlato, cioè questo momento del cadavere, non compare affatto; oppure è enunciata la sentenza alquanto melensa, che se si muore rimane un cadavere. Dopo questa profonda osservazione, il fatto è passato sotto silenzio. Ciò che è comune a tutto il materialismo è invece la volontà di prendere coscienza degli aspetti della morte che sono di solito rimossi, in tutta la loro gravità.

Cosí per il materialismo sono fondamentali esperienze come quelle del cadavere, della putrefazione, della somiglianza con l'animale. Penso a un'esperienza della mia infanzia, quando vidi passare un carro pieno di cani morti destinati a essere scotennati; in questi casi uno si chiede, di colpo: Che cos'è questo? che cosa sappiamo veramente? anche noi siamo cosí? Questo tipo di esperienza – che non appare in nessuna analisi esistenziale della morte – è proprio quello che il materialismo ci vuole ricordare. Se il materialismo è un correttivo, lo è perché ha a che fare con queste cose.

Avevo detto dapprima semplicemente che il rapporto fra il materialismo e la metafisica non è cosí semplice co-

me potrebbe sembrare secondo l'interpretazione che è data di solito dallo stesso materialismo e dai suoi avversari. A questo punto potete capire esattamente che cosa volevo dire: una metafisica che fosse qualcosa di piú della semplice assicurazione che esiste qualcosa di superiore, dovrebbe collegarsi a quello che sta dietro a queste domande puerili: Che cos'è questo? Questo è tutto? Siamo anche noi cosí? Una metafisica dovrebbe tenere conto di queste esperienze, se non vuole ridursi a un'insulsa chiacchiera. Ma l'astrazione operata dalla teoria della conoscenza gliele fa dimenticare. Il materialismo è dunque dogmatico nel senso che ricorda alla metafisica l'esperienza, anche in rapporto alla morte.

So che tra voi ci sono alcuni studenti di medicina; l'anatomia vi insegna qualcosa proprio di questo materialismo e vi costringe a fare queste esperienze, del tutto indipendentemente dalla Weltanschauung che potete eventualmente professare. Si ha direttamente di fronte questa nostra nullità. Penso che la differenza fra l'affermazione generale e astratta di Heidegger: «Se moriamo, rimane un cadavere» e l'esperienza che lo studente di medicina fa nella sala anatomica, quando deve sezionare un cadavere, costituisca veramente il contenuto della filosofia. Il materialismo sarebbe la filosofia che accoglie in sé la coscienza non decurtata, non sublimata della morte; la filosofia, si potrebbe dire, che vieta di dare espressione alla speranza, e che forse proprio in questo divieto vede l'ultimo rifugio della speranza.

10 gennaio 1963.

35.

Ho cercato di definire uno specifico contenuto del materialismo che ho davanti agli occhi. Se mi sono espresso in modo piú goffo e con piú analogie di quanto ritenga opportuno, ciò dipende forse dal fatto che per il suo riferimento allo strato non intenzionale dell'esperienza o della realtà, allo strato materiale, il materialismo cerca, nelle cose, ciò che sfugge al proprio concetto. Del resto una delle piú diffuse tentazioni della filosofia, a cui non è sfuggito Hegel e che nel pensiero contemporaneo si può constatare a ogni piè sospinto, è quella di credere di avere catturato filosoficamente un fenomeno per il fatto di porre un concetto che deve significare che il fenomeno non si risolve in esso; ma in questo modo il fenomeno è precisamente sfuggito alla filosofia. Tutto lo sforzo della filosofia, e non solo delle correnti materialistiche, ma anche e altrettanto dei grandi sistemi speculativi, mira precisamente a catturare ciò che a rigore catturare non si può. Il compito della filosofia, vorrei dire, è esattamente l'opposto di quello che è postulato nel famoso detto con cui Wittgenstein conclude il suo *Trattato*: «Di ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere»[1]. Voglio trarre ancora una conseguenza che a rigore non rientra strettamente nel nostro argomento, ma che vi aiuterà a capire, da un altro punto di vista, in quale prospettiva si colloca questa mia determinazione del materialismo. Avrete sentito dire o constatato direttamente che nell'arte moderna, come si

[1] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), prop. 7, Bocca, Milano 1954, pp. 284 sg.

dice, il brutto, il repellente, il ripugnante svolge una parte importante. Mentre a partire da una certa data gli stessi artisti non se ne sono lasciati distogliere, poiché evidentemente cosí facendo ubbidiscono a una costrizione forte e vorrei dire fisiologica, invece nelle riflessioni saccenti di quello che si definisce gusto illuminato e sereno si trovano continue manifestazioni di indignazione per questo fenomeno. Si arriva fino a coloro che affermano che il mondo è già abbastanza brutto, e che quindi il compito dell'arte è di contrapporgli l'ideale. Con Rimbaud questo sviluppo ha superato una certa soglia, si potrebbe dire, e ha cominciato ad affermarsi con forza, anche se aveva già proiettato indietro la sua ombra su Baudelaire, in certi suoi motivi. La poesia di Rimbaud che parla di un cadavere nella sala anatomica può essere considerata il prototipo di tutto ciò che è poi accaduto in questa sfera, fino a Beckett. Questa ossessione del ripugnante è anche – come ha detto Stefan George nella sua prefazione alla traduzione delle *Fleurs du mal* – il tentativo dell'arte di corroborare la propria legge formale, di temprarla, per cosí dire nel confronto con materie che sembrano sottrarsi per principio all'arte. Se è vero che l'arte è in genere l'avvocato, il portavoce degli oppressi della natura, di ciò che è stato mutilato dalla civiltà, essa rivela anche un punto di contatto, una specie di intesa col materialismo, per quanto strano questo possa sembrare, dal momento che l'arte gode fama di idealità. In modo del tutto analogo, anche l'arte cerca di trattenere, di far parlare, di oggettivare ciò che normalmente sfugge tra le maglie della civiltà. Quanto piú fitte diventano queste maglie, quanto piú il mondo è diventato un mondo socializzato, quanto piú il mondo è diventato come quello che si presenta nei melensi culti funebri che trovate descritti in *Loved one* di Evelyn Waugh, tanto piú forte diventa questa tendenza. Alla fine essa diventa cosí radicale che nei suoi confronti quasi tutto il resto pare insopportabile.

In un poeta come Beckett diventano centrali l'intenzione metafisica e l'intenzione materialistica, nel senso che il corpo in ciò che ha di basso, di ripugnante, di doloroso, in una maniera che va infinitamente al di là di ogni

misura consentita dalla civiltà, diventa il tema specifico della trattazione; sí, l'intenzione metafisica e proprio l'intenzione che vi ho indicato come specificamente materialistica si fondono tra loro. La poesia *Contro la seduzione* di Brecht, di un Brecht non ancora irrigidito in una posizione ideologica, si conclude con i versi:

> Lasst Euch nicht verführen
> Zu Fron und Ausgezehr!
> Was kann euch Angst noch rühren?
> Ihr sterbt mit allen Tieren
> Und es kommt nichts nachher [2].

Questi versi spogli e disadorni, privi di ogni intenzione ideologica, sono certamente una dichiarazione estremamente stringente e pura e bella di ciò che ho appunto cercato di spiegarvi nelle mie riflessioni intorno al concetto di materialismo. Del resto vorrei dire che Brecht ha a che fare col materialismo molto piú qui che in certe successive versificazioni del materialismo dialettico nella forma ufficiale in cui l'aveva appreso. In questa poesia si parla di angoscia, di paura, che è un altro tema fondamentale del materialismo. Una delle ragioni che portarono Epicuro – uno dei due grandi filosofi materialisti dell'antichità – al materialismo, è stato il proposito di eliminare la paura degli dei. Di Democrito si racconta che morí in tarda età, sereno e senza paura. Fra i motivi che hanno ispirato il materialismo, l'intento di placare la paura degli dei non è stato certo il minore: degli dei vendicativi che puniscono nell'aldilà, o addirittura intervengono demonicamente nel destino terreno degli uomini, come accade nella tragedia greca; inoltre questo tema è specificamente materialistico proprio perché le connessioni della natura e delle cose umane sono rappresentate in modo che in esse non c'è piú spazio per l'intervento degli dei o dei demoni. Credo che questa tendenza propria di tutto il materialismo meriti di essere sottolineata perché oggi la maggior parte

[2] [Non lasciatevi indurre a servire e logorarvi. La paura, come vi può ancora toccare? Dovete morire come tutti gli altri animali, e poi non viene piú nulla]. BERTOLT BRECHT, *Gegen Verführung*, in *Gesammelte Werke*, VIII, Gedichte I, Frankfurt 1967, p. 260.

degli uomini non ha piú l'esperienza diretta della forma di paura a cui si riferisce, o per motivi reali, o sotto la pressione delle concezioni dominanti.

Anche oggi gli uomini hanno certamente paura, ma hanno paura che non ci sia nulla, che non ci sia nessuna divinità, piuttosto che temere gli dei – una strana metamorfosi. Dopo che gli uomini sono stati liberati dalla paura dei demoni dal processo illuministico, che da questo punto di vista nel materialismo ha solo trovato la sua espressione estrema e piú radicale, essa si è per cosí dire concentrata nel vuoto che subentra al loro posto. Si dà per scontato che se solo ci fosse un dio o ci fossero delle divinità o delle entità o comunque qualcosa di diverso dal mondo empirico, ciò costituirebbe già una specie di garanzia per il senso e la speranza. Ma nella storia dell'umanità le cose non sono sempre state cosí; ciò a cui oggi si attacca disperatamente la speranza o la nostalgia di un senso forse per tutte le epoche della storia dell'umanità che si dicono barbariche ha avuto una funzione contraria. Vorrei mettere ancora una volta in relazione con l'esperienza di base, con il contenuto esistenziale del materialismo quello che esso chiama «materia» in senso forte; questo concetto significa propriamente che noi uomini siamo materia, che anche in noi ciò che è materiale, transitorio, e cioè terreno in senso pregnante, è qualcosa di piú di quello spirito che ci accreditiamo. Cosí anche la speranza di domare la vita in fondo è insita piuttosto nella sua negazione e trasformazione in qualcosa di superiore. Ciò di cui vi parlo è chiaramente connesso con la morte, e questa è propriamente la linea di demarcazione, non dirò fra lo spiritualismo e il materialismo, ma fra le concezioni idealistiche nel senso piú lato del termine e le concezioni materialistiche.

Ho detto che ci sono relazioni molto singolari, e dissimulate solo dalla metafisica ufficiale di Platone e Aristotele, fra il materialismo e quella teologia che nelle grandi religioni tende per buoni motivi a insegnare la resurrezione della carne. Se leggete *La Sapienza di Salomone*, vi troverete – e senza nessun rapporto diretto con la speranza – delle formulazioni sulla natura corporea, materiale

dell'uomo, sul fatto che noi siamo polvere, che sono anche motivi essenziali del materialismo. Vi ho cosí dato un'idea del materialismo già molto determinata – è vero –, tendenzialmente precisa. Ovviamente ci sono anche forme di materialismo completamente diverse, c'è, ad esempio, un materialismo repressivo.

L'idea della materialità dell'uomo può anche essere tanto repressiva da considerare la sua nullità come una ragione per abbassarlo ad un puro oggetto di dominio. Del resto anche questo motivo del materialismo non è affatto estraneo alle grandi religioni. L'esempio piú coerente di questo materialismo repressivo che giustifica la violenza e l'ingiustizia con la materialità e la nullità dell'uomo è dato dalla filosofia di Thomas Hobbes. D'altra parte anche nel marxismo c'è un lato ascetico, che ad esempio è stato fortemente sentito da Heinrich Heine, e che pare molto difficilmente conciliabile con i momenti del materialismo che ho messo in luce. La posizione di Marx è stranamente ambivalente. Da un lato egli fu nemico dell'etica del lavoro, anche quando l'etica del lavoro è una ideologia del proletariato: proprio su questo punto ha sempre attaccato Lassalle con la massima violenza. È ovvio che questa ostilità per l'etica del lavoro implica l'idea della possibilità che non ci sia piú né mancanza né bisogno, e cioè quella forma di illimitata ricchezza di beni che è contenuta nell'idea dello scatenamento delle forze produttive. Ma d'altro lato Marx ha anche certi tratti ascetici, sia in quell'ugualitarismo borghese che ha ereditato dalla tradizione giacobina, che anche e soprattutto nell'idea dell'incremento delle forze produttive, e cioè di un dominio della natura completo e senza riserve; tratti ascetici che vengono in luce con particolare evidenza in alcune sorprendenti formulazioni del *Manifesto* di argomento erotico.

Il fatto che nel materialismo questi momenti si intreccino fra loro, non può essere spiegato sbrigativamente nel modo consueto alla storia delle idee, dicendo che su questo punto Marx non è stato abbastanza coerente, e per metà è ancora rimasto legato all'ideologia moralistica dei giacobini. In questa ambivalenza all'interno del materia-

lismo c'è anche un momento di necessità. L'idea che non ci debba piú essere alcuna mancanza, che nel mondo nessuno debba piú aver fame, e cioè l'idea di una completa soppressione dell'indigenza, a sua volta presuppone quell'incremento delle forze produttive e quindi quel dominio della natura che non è solo intrecciato nel modo piú profondo col principio antimaterialistico. Può essere pensata solo in quanto gli uomini, che insieme con la natura esterna devono imparare a dominare anche la propria, devono accettare continue rinunce. L'idea di una condizione senza rifiuti, lo scatenamento delle forze produttive, l'eliminazione della miseria, e cioè quel momento utopico della pienezza e soddisfazione illimitata, presuppone intrinsecamente, per essere possibile, appunto la restrizione, l'ascesi, un determinato momento di repressione. Donde potete vedere come la dialettica non sia una cosa che due o tre tipi stravaganti hanno in testa.

Ma vorrei ancora aggiungere che sono convinto che quello che deciderà veramente la storia dell'umanità sarà la sua capacità o meno di uscire da questa terribile strettoia: ciò che allude a una situazione diversa e deve portare a questa realtà diversa, per potersi realizzare, sviluppa in sé il principio contro cui si dirige; e quindi è sempre in pericolo di ricadere nuovamente nel mito. In verità non pretendo di rispondere a questa domanda; ma credo che se oggi si pensa seriamente al modo in cui si può uscire da questa situazione sciagurata, si dovrebbe riflettere con la massima serietà sul problema che qui vi ho almeno accennato – cominciare anzitutto a riflettere, e non dire subito: Si farà, in qualche modo.

Ho intenzione di darvi un concetto un po' concreto del materialismo, anche perché tutta l'immensa forza della grande tradizione filosofica fa passare in larga misura in secondo piano i filosofi materialisti; e giustizia vuole che si dica che ciò ha una certa giustificazione. Poiché le filosofie materialistiche in primo luogo non sono affatto spirito, anche nelle loro espressioni spirituali non possono, per cosí dire, sostenere bene la concorrenza con quelle grandi autorappresentazioni dello spirito che sono i sistemi idealistici, da Platone fino a Hegel. Tanto piú im-

portante mi sembra considerare attentamente alcuni pensatori materialisti, anche e precisamente i piú antichi, dunque in primo luogo Democrito. Anzitutto vorrei riferirvi un singolare aneddoto che può essere una chiave per capire il destino di tutto il pensiero materialistico, fino ai giorni di Hitler. Nel nono libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio [3] si trova il seguente passo: «Aristosseno nelle sue *Memorie sparse* afferma che Platone ebbe l'intenzione di bruciare tutte le opere di Democrito che poté raccogliere, ma che i pitagorici Amicla e Clinia lo distolsero dal suo proposito, in quanto non ne avrebbe tratto utilità alcuna, perché ormai i libri erano ampiamente diffusi nel pubblico». E questo è chiaro: mentre Platone ricorda quasi tutti i filosofi piú antichi, non menziona mai Democrito, nemmeno dove dovrebbe fare certe obiezioni contro di lui, secondo Diogene Laerzio evidentemente «perché era consapevole del fatto che avrebbe dovuto gareggiare col migliore dei filosofi, che anche Timone non poté fare a meno di lodare» [4]. Vorrei premettere che l'opinione di Diogene Laerzio, che naturalmente è un po' ingenuo e non conosce tutte le astuzie della filologia moderna, non coincide senz'altro coi risultati della ricerca platonica moderna. Secondo numerose teorie Platone avrebbe fatto piú volte allusione a Democrito, sebbene non abbia mai citato il suo nome (questo è esatto, almeno secondo quanto mi consta). È interessante che l'uomo dello spirito, l'uomo, inoltre, che anche sul piano politico sapeva di essere dalla parte dei piú forti, abbia voluto servirsi della violenza fisica contro l'uomo della materia, e quindi, secondo il suo giudizio, contro il nemico dello spirito; è una specie di simbolo di quella profonda affinità tra l'idealismo e la violenza che ha poi dominato la storia.

Alcuni di voi forse sanno che una delle prime manifestazioni spirituali del Reich hitleriano è stata un grande rogo di libri. A Platone è stata risparmiata l'organizzazione di qualcosa di simile. Ma anche questo è interessante; poiché è evidente – se dobbiamo credere a Diogene – che

[3] DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit.
[4] *Ibid.*, p. 441.

egli non ha rinunciato a farlo perché si era convinto che dopo tutto nella raffinata Atene questo non sarebbe stato il modo piú elegante di sbarazzarsi di un avversario, ma per motivi pragmatistici. Certi amici con cui ne aveva parlato gli spiegarono che la cosa ormai non aveva piú nessuno scopo, che i libri erano troppo noti da tempo, che era meglio lasciare che Democrito fosse dimenticato naturalmente. Ritengo che discussioni analoghe potrebbero svolgersi benissimo anche oggi. Si aggiunga ancora che l'antimaterialista Platone, che come è noto era un uomo eccezionalmente ricco, sarebbe stato in grado di comprare tutte le opere di Democrito (ovviamente solo le copie disponibili) e di impedirgli in questo modo di entrare a far parte della tradizione filosofica.

Se posso adottare una formulazione di F. A. Lange – che è stato un neokantiano all'epoca del materialismo volgare, e che ha opposto al materialismo una specie di umanitarismo basato sul buon senso –, l'atomismo di Democrito è stato il tentativo di fissare il concetto della materia. Egli avrebbe dunque cercato di venire a capo del paradosso di cui vi ho parlato, nel senso che nel materialismo la filosofia ha a che fare con un principio che per il fatto di non essere spirituale non si lascia affatto indicare adeguatamente, esprimere bene dallo stesso spirito. Questo primo grande disegno di una spiegazione della natura intrinsecamente coerente è tale che ancora oggi si può senz'altro pensare che nonostante tutte le differenze Democrito avrebbe potuto partecipare a un congresso attuale di scienza della natura e discutere con i ricercatori moderni. Si potrebbe forse dire che ciò è una conseguenza di questo sforzo paradossale di fissare concettualmente ciò che in fondo sfugge al concetto.

Proprio questo tentativo di fissare concettualmente ciò che non è concettuale ha fatto sí che nel materialismo di Democrito fosse presente fin dall'inizio quel momento scientifico, o positivistico, che poi sarà continuamente congiunto col materialismo. Il secondo dei grandi materialisti antichi, Epicuro, che personalmente non doveva capire molto di scienza – è vero –, ha osservato che in que-

sto scientismo c'era qualcosa che in fondo non era del tutto commensurabile con l'esperienza del materialismo. La sua decisa opposizione a Democrito si è espressa nel tentativo di costruire un materialismo che fosse esclusivamente conforme all'esperienza, e che non avesse invece il carattere di un sistema scientificamente elaborato. Ma a questo proposito vorrei farvi osservare che il pensiero naturalistico, che la scienza della natura sembra essere stranamente astorica.

Queste parole suoneranno paradossali, poiché le scienze della natura hanno avuto uno sviluppo storico enorme, dalla teoria degli atomi di Democrito fino alla fisica nucleare moderna. Eppure non si può dire che la struttura del pensiero, che i sistemi di coordinate categoriali siano spaventosamente diversi. Si sono ottenuti sempre nuovi risultati, risultati sempre piú differenziati; ma è assolutamente escluso che l'impostazione del pensiero sia cambiata nello stesso modo in cui si è trasformata l'impostazione della filosofia non naturalistica, da Platone o Aristotele a Kant o a Hegel. Ciò è forse connesso col fatto che la natura, che è il sostrato di questo tipo di pensiero, non può essere considerata direttamente come storia nello stesso modo del mondo sociale, alle esperienze del quale la filosofia si collega in larga misura. La polemica contro la retorica e la dialettica che oggi trovate nel positivismo logico, e tesi analoghe, in fondo sono già tutte presenti nei frammenti di Democrito.

Ora vorrei esporre alcune delle tesi fondamentali di Democrito e trarne lo spunto per alcune riflessioni sul concetto del materialismo. Il principio primo e piú celebre di Democrito è questo: Da nulla non nasce nulla, e nessuna cosa esistente può essere distrutta. Questa tesi non è dunque altro che il principio della conservazione della materia – che del resto, come sapete, è stato messo ultimamente in discussione, ma che continua a rivelare una grande capacità di resistenza –; e non sono pochi gli storici della filosofia che da questa tesi vorrebbero ricavare addirittura l'idea della costanza dell'energia, anche se a rigore in Democrito non c'è un concetto di energia puro, definito in termini rigorosamente fisici. Secondo

questa tesi ogni trasformazione è dunque soltanto una unione o una separazione di parti.

Se andate a rileggere, nel sistema dei principî di Kant, le analogie dell'esperienza, come prima analogia ritroverete proprio questo principio di Democrito. Qui una tesi fondamentale del materialismo originario si è dunque conservata all'interno della stessa gnoseologia idealistica – e del resto una delle caratteristiche della storia della filosofia in generale è proprio quella per cui i singoli teoremi, le singole tesi si rendono straordinariamente indipendenti dalle filosofie in cui compaiono per la prima volta. Ciò può essere connesso col fatto che la maggior parte dei teoremi filosofici cercano in prima linea di codificare delle esperienze reali, mentre d'altra parte trovano la loro forma rigorosa, sistematica, che è propria e specifica della filosofia, solo attraverso un secondo processo, un processo successivo di riflessione. Del resto ciò è anche confermato dal fatto che proprio in questa teoria, che nulla può essere distrutto, si riscontra una singolare affinità del materialismo coerente con la concezione diametralmente opposta; infatti nel loro ontologismo estremo gli eleati hanno attribuito al loro concetto di essere proprio la stessa immutabilità che Democrito attribuisce al concetto di materia. Se ne può forse trarre la conclusione che questi principî sommi, che devono fondare un'unità assoluta, sono sempre cosí indeterminati, cosí astratti, da avere la tendenza a rovesciarsi, a passare l'uno nell'altro; e se sono chiamati «materia», diventano senz'altro materia.

Oggi siamo molto piú inclini a concepire questo concetto di essere – in accordo con l'eleatismo – come spirituale, come un'idea, come un'essenza, in ogni caso in senso non materialistico, mentre anche Marx identifica, propriamente, il concetto dell'essere col momento materiale, ad esempio nella famosa affermazione che la coscienza dipende dall'essere. Se il concetto moderno dell'essere ha raggiunto una forza e influenza cosí enorme è solo perché consente di unificare il momento della mediazione o della riflessione, dell'astrazione concettuale piú universale, con il momento materiale, iletico a cui ha pensato il materialismo, senza che vi sia piú possibile un'articolazione di

questi due momenti, che pur essendo sempre riferiti l'uno all'altro nello stesso tempo sono però intrinsecamente distinti.

Considerando il primo principio di Democrito vorrei solo limitarmi a sottolineare che ha qualcosa di straordinariamente nominalistico, e cioè che fa valere con grande energia il singolo nei confronti del tutto. Ciò è implicito nel fatto che Democrito considera come vero essere le parti, mentre il tutto è solo il risultato della loro unione. Possiamo dire che tutte le volte che al centro di una concezione filosofica sta l'idea della materia (è una formulazione paradossale, ma non possiamo esprimerci altrimenti), in ultima analisi la realtà sostanziale coincide con il particolare, con l'essere singolo nel suo isolamento, poiché il momento dell'unità è sempre costituito dallo spirito, dalla riflessione, come vi ho spiegato parlando dell'idealismo. Ciò implica sempre anche la tendenza a considerare invece il contesto complessivo in cui soltanto le parti costituiscono un tutto come una pura ideologia. Se è vero che anche gli uomini – che dopo tutto sono sempre oggetto di un fondamentale interesse da parte del materialismo – sono sostanzialmente materia, che gli uomini sono esseri mortali destinati a scomporsi nelle loro parti, ebbene, è chiaro che l'unica cosa che può essere predicata degli uomini è costituita dalle parti di cui sono composti e in cui si dissolvono; che la loro totalità o la totalità della loro esistenza assume il carattere di una pura apparenza. Ciò vi consente di vedere piú esattamente di quanto fosse possibile prima come per le sue tendenze costitutive il materialismo sia potenzialmente in contrasto anche con i moderni tentativi ontologici di intendere la morte. Poiché Heidegger ha cercato, in un modo che mi pare estremamente violento, di fare della morte la base e la giustificazione per il concetto del carattere totale dell'esistenza. A ciò si oppone il materialismo; per il materialismo la sola realtà è, in fondo, la materia in cui ci scomponiamo.

15 gennaio 1963.

36.

Voglio continuare a trattare dei principî fondamentali della filosofia di Democrito e aggiungere alcune interpretazioni, che saranno formulate con la cautela che è per me obbligatoria quando parlo di cose che rientrano nel campo della scienza della natura. Queste interpretazioni non si riferiranno tanto alla posizione di questi teoremi nella storia delle scienze naturali, quanto piuttosto cercheranno di enucleare gli aspetti specificamente filosofici che sono presenti in questi momenti naturalistici. Il secondo principio fondamentale di Democrito è che nulla avviene a caso, ma tutto accade per una ragione e con assoluta necessità. Il suo pensiero è caratterizzato da un rigoroso determinismo, come si direbbe oggi. Esso risale probabilmente all'immediato precursore di Democrito, Leucippo. La necessità è concepita da lui con *intentio recta*, come vi ho già detto introducendo le mie considerazioni sul materialismo. Qui potete capire in modo del tutto concreto che cosa significa quest'espressione; la necessità non è una categoria mediata dalla coscienza o magari dalle impressioni dei sensi, ma è semplicemente interna, immanente alla stessa materia. Si negano dunque due cose: la libertà dell'uomo in primo luogo. Nel contesto complessivo del sistema democriteo non esiste nessuna differenza radicale fra l'anima e la materia, in modo che le determinazioni della materia valgono anche per l'anima, e si esclude ogni concetto di teleologia (ciò che è forse ancora piú importante per tutta la storia della filosofia successiva). Viene esclusa la possibilità che le cose stesse abbiano un fine immanente, che siano state create con riguardo alla natura umana, o in genere nel senso di

una qualche causalità finale, per realizzare una qualche intenzione che sarebbe la loro ragion d'essere. Ma Eraclito usa il concetto di λόγος, di ragione, in modo che questa parola può farvi vedere come il momento della soggettività possa realizzarsi nonostante l'*intentio recta*, in certo modo contro la sua volontà. Ciò implica una profonda difficoltà del materialismo nel suo complesso. Ritengo che questo determinismo radicale che in molti filosofi si accompagna al materialismo – per esempio in Hobbes –, sorga anzitutto per una specie di protesta contro l'autonomizzazione dello spirito. Pensate per un momento a Kant. Egli limita il dominio della causalità alla sfera della natura, mentre afferma che il regno dello spirito, nella misura in cui esso vi afferma la propria natura, e cioè nella misura in cui gli uomini agiscono e agendo realizzano le proprie rappresentazioni, è invece il regno della libertà. Dove il piú intimo principio della libertà è quella stessa ragione sulla base della quale si costituisce la causalità, in quanto categoria. È questo il momento unitario all'interno di questo dualismo di Kant. Invece secondo la concezione dei materialisti e anzitutto di Democrito ciò che per Kant vale solo nei confronti della natura ha un valore universale e assoluto. Ciò implica la semplice conclusione che l'idea della naturalità o della soggezione alle leggi della natura viene estesa all'uomo, al soggetto, allo stesso spirito.

È certo che questa negazione della libertà ha avuto spesso (ma non sempre) un'importanza del tutto particolare nelle filosofie materialistiche. Se si afferma che nel mondo in cui viviamo la libertà non esiste, si dice implicitamente che quando ci si vuol far credere che in questo mondo ci sia già la libertà in realtà si tratta di ideologia; ci si vuole ingannare, ci si vuole indurre a servire e logorarci. Il piú intimo impulso che si cela sotto questo momento è l'idea che in un mondo dove tutto è implicato in contesti di colpa – e causalità e contesto di colpa in tutta la filosofia greca sono propriamente la stessa cosa –, si potrebbe quasi dire, la libertà è espressa solo dalla rappresentazione radicale e senza vie d'uscita della dominante illibertà.

Nelle esposizioni relative a forme successive di materialismo si parla sempre di una pretesa contraddizione. Ora vorrei consigliarvi, in generale, di essere molto cauti, quando si tratta di formulare o condividere un'accusa di contraddittorietà rivolta a una qualche filosofia. Ovviamente è in un certo senso legittimo pretendere che dei sistemi di pensiero che si presentano come autonomi, chiusi e logicamente articolati, siano intrinsecamente coerenti; ma molto spesso un pensiero non è confutato dalle proprie contraddizioni, le contraddizioni sono invece la sua verità. Nelle contraddizioni viene in luce quel momento della cosa stessa a cui mira il pensiero che non si risolve nella coerenza logica. La forma di critica piú comoda e ingenua, e che in effetti si basa sempre soltanto sulle nostre abitudini mentali, consiste nell'inchiodare le filosofie alle loro cosiddette contraddizioni. Ora è necessario riflettere attentamente se si tratta di incoerenze del pensiero, di pure contraddizioni logiche, o se in queste contraddizioni non si rivelano invece l'inadeguatezza di un certo teorema alla realtà, o addirittura le contraddizioni insite nella struttura della cosa stessa.

A molte filosofie materialistiche è rimproverata continuamente la contraddizione per cui da un lato esse estendono a tutto, anche all'uomo, questo determinismo totale, e quindi contestano la possibilità della libertà, mentre d'altro lato parlano continuamente di azioni spontanee, o addirittura di rivoluzione e di cose simili. È stato in particolare nelle discussioni intorno a Marx che si è fatto un gran parlare delle differenze fra i tratti cosiddetti meccanicistici e quelli antimeccanicistici o spontanei della sua filosofia. Come è accaduto in tutta la polemica marxiana, anche questi momenti sono stati subito confiscati dai gruppi in lotta tra loro, e quindi dogmatizzati e ridotti a semplici etichette.

Vorrei dire che in questa contraddizione del materialismo si esprime la contraddizione reale per cui il mondo, anche e in particolare il mondo sociale in cui viviamo, è una struttura deterministica in sé chiusa, ma d'altra parte la possibilità di una vita umana dipende precisamente dalla possibilità di uscire da questa connessione. Uno dei

principali fraintendimenti del materialismo crede che per il fatto di insegnare la preponderanza della materia o delle condizioni materiali della vita esso esiga, voglia anche questa preponderanza, affermi la sua positività. In questa lezione possiamo occuparci di Marx solo dallo stretto punto di vista di un certo aspetto del concetto del materialismo, che egli ha tuttavia determinato in modo veramente dialettico: lo scopo, l'idea del materialismo di Marx è quella dell'eliminazione del materialismo, vale a dire della creazione di una situazione in cui venga spezzata la cieca costrizione delle condizioni materiali sugli uomini, e in cui il problema della libertà cominci ad avere veramente un senso. Questa situazione potrebbe spiegare fino a un certo punto la struttura peculiare della maggior parte dei teoremi materialistici, che da un lato insegnano il determinismo, e anzi il determinismo naturale, mentre d'altro lato prospettano l'idea di una vera vita. Nell'antichità ciò assumeva la forma del problema del cosiddetto bene supremo, di cui dovremo ancora occuparci dettagliatamente parlando della filosofia di Epicuro, in cui queste cose hanno un'importanza centrale.

Il terzo principio di Democrito dice che non esiste null'altro che gli atomi e lo spazio vuoto; tutto il resto è pura opinione, vale a dire apparenza, δόξα. In questo concetto dell'apparenza che viene criticata il materialismo di Democrito si incontra non solo con la filosofia di Platone, ma anche con quella degli eleati. Vi avevo già detto che l'unità del concetto democriteo di natura e l'unità del concetto dell'essere eleatico non sono affatto separate tra loro in modo cosí radicale. A questo proposito posso forse ricordarvi che sono solo l'uso scolastico e le polemiche scolastiche all'interno della filosofia moderna che ci hanno troppo abituati a vedere la filosofia antica in modo disgiuntivo, mentre in realtà essa non è affatto organizzata rigidamente secondo il principio dell'aut-aut. Sapete che persino Parmenide, che ha ammesso solo l'essere uno e ha chiamato tutto il resto δόξα, ha tuttavia scritto una specie di filosofia della natura su ciò che esiste in modo particolare, il cui rapporto con la tesi fondamentale dell'eleatismo è tuttora controverso. Se si volesse liquidare questa

sua filosofia della natura come un residuo arcaico, bisognerebbe ricordare che persino Platone, e cioè colui che occupa la posizione diametralmente opposta a quella di Democrito, da un lato afferma che solo ciò che è essenziale, solo l'idea è reale, mentre indica il mondo esteso nello spazio come ciò che semplicemente non è, come il μὴ ὄν; e tuttavia ha elaborato la dottrina della metessi – per limitarci a indicare questo solo punto –, e cioè la teoria secondo cui queste cose individuate nello spazio e nel tempo partecipano delle stesse idee. Il che sarebbe impensabile, se il mondo spazio-temporale fosse un nulla assoluto. L'impulso a organizzare tutto il mondo nel senso della logica discorsiva, nel senso del principio del terzo escluso, in tutta la struttura mentale antica non è ancora cosí forte – non lo è neanche nello stesso Aristotele. Poiché allora il pensiero non era ancora cosí metodico, era in certo modo molto piú aperto del pensiero occidentale successivo nei confronti delle esperienze, anche e precisamente di quelle esperienze che possono essere intrinsecamente contraddittorie.

Vedete come la distinzione fra l'essenziale, fra la vera realtà o l'essere, e la pura δόξα, sia comune a Democrito e ai suoi avversari eleati. Questo motivo, della rigorosa distinzione fra l'essenza e il fenomeno, ricompare in tutta la storia del materialismo; ad esempio in Marx, per cui l'essenza della società capitalistica consiste nell'oggettività del processo di scambio, mentre tutta la coscienza soggettiva di questa società, nella quale si rispecchia tale oggettività, è un puro epifenomeno, un'apparenza in genere molto sottile e trasparente. È una caratteristica specifica proprio della concezione materialistica, con la sua accentuazione del momento non soggettivo della conoscenza, il fatto che abbia elevato a struttura veramente canonica della conoscenza quella distinzione fra l'essenza e il fenomeno che i positivisti negano o dissolvono. È ovvio che il principio che esistono solo gli atomi e lo spazio vuoto ha un significato radicalmente antiteologico; molto piú radicale di quella posizione antiteologica che ritroveremo piú tardi in Epicuro, nell'età ellenistica. Questo principio colpisce insieme la metafisica, che insegna la

realtà dell'idea, che anche l'empirismo, che considera come vero essere i dati soggettivi, le sensazioni. Democrito ha risolto il problema delle sensazioni assegnando tutte le qualità sensoriali alla sfera dell'apparenza, e cioè considerandole come effimere, inautentiche. Su questo punto il suo oggettivismo coincide nuovamene con il platonismo radicale e con l'eleatismo. Anche la posizione per cui si nega che il mondo possa essere spiegato a partire dalle sensazioni e dai dati soggettivi, anziché dalle strutture oggettive che gli stanno alla base, anche questa è una posizione comune a tutto il materialismo. Nella storia del materialismo l'ultima espressione di questo atteggiamento è rappresentata dal grosso libro di Lenin sull'*Empiriocriticismo*, in cui si insegna, in una forma in certo modo ripetitiva e dogmatica, la realtà oggettiva del mondo nei confronti della sua riduzione ai dati soggettivi. Del resto ciò ha le sue buone ragioni economiche nelle piú tarde teorie materialistiche. Esse sostengono infatti la tesi dell'oggettività dei processi economici contro quella soggettivistica per cui essi si fonderebbero semplicemente sui bisogni degli uomini, sulla domanda, tesi che è stata elaborata soprattutto dalla scuola marginalista, che nella sua struttura epistemologica appartiene senz'altro alla tendenza empiristica.

In particolare Democrito afferma che ci sono infiniti atomi, che sono diversi tra loro per la forma. Ora è piuttosto difficile immaginare come l'infinitamente piccolo, la cui idea è già stata concepita dal punto di vista puramente quantitativo delle scienze naturali, possa tuttavia conservare queste diversità di forma. Questo punto è stato poi effettivamente criticato nel corso di quella storia della scienza che si ricollega a Democrito. Fra le differenze tra il sistema di Democrito e quello di Epicuro che sono trattate nella tesi di laurea di Marx ha una parte decisiva proprio la differenza fra la struttura dell'atomo nei due pensatori, poiché Epicuro (che vivrà molto piú tardi, nell'età ellenistica) non ha potuto conservare questa teoria della diversità qualitativa delle forme, che rappresenta per cosí dire come un ultimo residuo qualitativo dell'atomismo di Democrito. Poiché tutto quello che è pesante

cade, gli atomi grandi e piccoli si scontrano, e in questo modo e per certi movimenti laterali si determinano continui vortici. Lo stesso concetto della creazione del mondo, la cosmogonia democritea, è concepita come un vortice; in modo che l'origine del mondo e lo stesso concetto della sua creazione – ed è questo un enorme progresso del momento illuministico del pensiero – viene compreso nel campo delle spiegazioni naturali, in antitesi con ogni atto trascendente di creazione. Siamo di fronte all'inizio di una cosmogonia scientifica, a una cosmogonia che tenta di liberarsi completamente dalla mitologia; e per il pensiero affrontare i miti era sommamente difficile, quando essi erano proiettati in un tempo cosí infinitamente lontano come quello dell'origine del mondo.

Su questo punto Democrito è straordinariamente coerente, egli dice che sulla base della continua ripetizione di questo principio si formano e si distruggono innumerevoli mondi. Potete trovare un motivo analogo nella teoria degli eoni del suo avversario Eraclito, e di conseguenza esso ricompare sia nell'epicureismo che nello stoicismo. Anche queste scuole in lotta tra loro si intersecano in parecchi punti, che del resto sono stati esaminati molto accuratamente dalla storia della filosofia, a partire dalla *Storia della filosofia* di Hegel. È vero che questa teoria, che si formano continuamente e continuamente scompaiono innumerevoli mondi, nella moderna scienza della natura è straordinariamente controversa; ma essa è uno di quei pochi teoremi che derivano da tempi quasi arcaici e tuttavia sono ancora oggi oggetto di serie discussioni. Che ancora oggi i dotti continuino a disputare molto seriamente su questo problema, è una valida prova a favore di quell'unità che è peculiare del pensiero specificamente naturalistico e che contrasta con le differenze del pensiero specificamente metafisico. La concezione dei mondi innumerevoli, che si contrappone a ogni forma di geocentrismo, costituisce anche la piú decisiva presa di posizione contro l'antropocentrismo, quale è rappresentato per esempio dalla dottrina secondo cui l'anima è simile alle idee che Platone ha esposto nel *Fedone*.

Nella riduzione della terra e del nostro sistema cosmico a un caso particolare quasi irrilevante è implicita un'infinita relativizzazione del significato oggettivo, cosmico di ogni singolo individuo. È vero che i filosofi hanno raramente sviluppato questa teoria nel senso di trarne delle conseguenze relative al concetto dell'uomo. Evidentemente il tabú che è attaccato da questa riduzione della nostra importanza al minimo è cosí forte che gli stessi filosofi ne hanno parlato esplicitamente molto di rado, anche quando vi hanno fondamentalmente pensato. Nonostante le asserzioni in senso contrario della *Critica della ragion pura*, dove si parla dell'infinita forza morale dell'uomo che si afferma anche di fronte al mare in tempesta, in verità l'idea dell'uomo sovrano e dominatore è diventata piuttosto esile. Ciò è insito nella cosa stessa, e del resto qui la quantità si converte forse in qualità: l'uomo può benissimo affermarsi come persona morale di fronte al mare tempestoso, se si trova in un porto sicuro o su un argine; ma se si pensa alle innumerevoli galassie che si formano e nuovamente si distruggono un'impresa del genere presenta già delle maggiori difficoltà.

Come tutti i filosofi dell'antichità, anche Democrito si è posto il problema di spiegare come si giunga alla diversità delle cose. Il problema specifico di tutta la filosofia antica è consistito nell'indicare un unico principio che spiegasse tutto, con cui si poteva reagire all'infinita molteplicità della mitologia della natura, che non conosceva affatto, per principio, unità e unificazione. La coscienza che si oppone alla mitologia è una coscienza sommamente autonoma; ma questo presuppone già l'unità della coscienza di fronte all'illimitata molteplicità. Ciò significa dunque che non appena è riuscita a imporsi, mediante qualche principio, alla molteplicità, subito la povera coscienza con la povera unità si trova di fronte alla difficoltà opposta. Una volta che è stata compiuta questa sintesi, che è sempre un'astrazione e quindi nei confronti della ricchezza e diversità qualitativa della nostra esperienza ha sempre qualcosa di violento e dispotico, come è possibile ritornare alle differenze qualitative? Il problema di questo movimento di ritorno dal principio faticosamente

costruito al mondo sperimentato coi sensi domina tutta la filosofia antica.

Ora a questo punto Democrito dice che gli atomi sono bensí diversi per grandezza, forma, numero e ordine, cioè in senso formale, ma sono qualitativamente identici fra loro nella loro struttura interna. Se egli avesse già l'idea dei nuclei degli atomi, o di qualcosa di simile, non sono in grado di giudicarlo. Dal fatto che egli affermi che nella struttura interna degli atomi non c'è nessuna differenza, si potrebbe inferire che egli pensi almeno a una struttura interna degli atomi, appunto. Ma quest'idea è un pochino anacronistica; forse egli non poteva ancora avere questa concezione semplicemente perché essa non rientrava ancora nell'orizzonte mentale della sua epoca. Comunque egli dice che gli atomi non hanno degli stati interni, ma solo stati meccanici. Ques'idea, che l'essenza delle cose debba essere colta dall'esterno e non dall'interno, e che – dovremmo quasi dire – a rigore un interno non esista affatto, ha avuto enormi conseguenze per tutta la storia delle scienze. Si potrebbe quasi dire che questa tesi è stata la formulazione programmatico-metafisica della legge metodologica di tutte le nostre scienze della natura.

E cosí proprio il materialismo radicale ha fornito il programma della scienza della natura. Vi ricorderò solo che tutto lo sviluppo delle scienze naturali moderne è stato accompagnato dalla critica della concezione aristotelica e poi medievale dell'oggettività e realtà delle forme, che sono immanenti alle cose stesse. La scienza della natura ha ottenuto i suoi portentosi risultati solo dal momento in cui non si è piú cercato di comprendere la materia dall'interno, a partire da queste forme. Ci si è semplicemente limitati a fare osservazioni dall'esterno, a registrarle e a formulare le loro leggi, che sono relazioni di uguaglianze che esprimono le connessioni fra queste osservazioni della materia. Mentre non devono essere affatto intese come asserzioni sui cosiddetti stati interni della materia, che erano già state criticate da Democrito. Questo momento coincide stranamente con la costituzione scientifica soggettiva degli oggetti della conoscenza; le cose fatte quasi da noi, costituite da noi attraverso la nostra coscienza applicata al

materiale sensibile, in confronto con le cose in sé postulate da Kant sono sempre qualcosa di esteriore, di conosciuto dall'esterno. La filosofia di Leibniz e Wolff affermava l'esistenza di un principio teleologico, di forme immanenti che sono presenti nell'interno delle cose; ciò è implicito nel concetto di monade, per cui ogni essere è mosso dall'interno da se stesso. Invece nel capitolo sulle *Amfibolie* della *Critica della ragion pura* Kant insegna che noi non conosciamo le cose dall'interno, formulando in termini radicalmente gnoseologici, ed eleganti, la stessa tesi che aveva già affermato Democrito.

La teoria dell'anima di Democrito può far sorridere per la relativa rozzezza della formulazione: le anime sono atomi particolarmente sottili, lisci e rotondi, simili a quelli del fuoco. Ciò ricorda molto la speculazione naturalistica arcaica, ilozoistica, ma anche questi teoremi devono essere intesi in modo assai poco democratico, vale a dire considerando lo scopo a cui devono servire in questa filosofia. Con questa metafora (non si tratta piú di mitologia) si cerca di determinare l'anima in modo da cogliere il suo carattere immateriale, per quanto è possibile, ma affermando nello stesso tempo la continuità fra l'anima stessa e il mondo materiale. Per questa tendenza Democrito, pur provenendo dalla direzione opposta, non è poi cosí lontano dalla concezione monadologica di Leibniz, che sarebbe stato un nemico acerrimo di Democrito, se la sua natura molto generosa non gli avesse impedito di criticare un altro pensatore con la violenza che è diventata purtroppo un'abitudine della storia della filosofia. Fra la vita e la materia non c'è nessun salto metafisico; in termini moderni si direbbe che si possono dare dei modelli fisici o materiali per i cosiddetti processi vitali. Questa tesi è diventata di nuovo straordinariamente attuale nella scienza della natura, dopo che il vitalismo – ad esempio di tipo drieschiano – si è rivelato insostenibile. La vita appare, in linea di principio, come un processo meccanico; la mobilità di questi atomi lisci e rotondi è simile a quella del fuoco, e questa mobilità estrema intesa in senso meccanico è identificata da Democrito con la vita.

Questo pensiero per principio antisoggettivistico e dia-

metralmente opposto all'antropocentrismo ha però un carattere rigorosamente sistematico. Proprio la straordinaria organicità e completezza del materialismo democriteo è stata continuamente ammirata; è per merito suo che nonostante le diffamazioni di cui è stato oggetto il suo materialismo Democrito nella storia della filosofia è diventato quello che si potrebbe chiamare una persona ragguardevole. Ma in questo carattere rigorosamente unitario è implicito, non dirò un momento di soggettivismo, ma il soggetto certamente sí. Non bisogna temere di scoprire, nel materialismo, la presenza di questo problema della mediazione soggettiva, e di rendersene chiaramente conto. Il rapporto del materialismo di Democrito con la natura dovrebbe essere caratterizzato come duplice. Egli è memore della naturalità dell'uomo, e in genere della natura come di ciò che viene oppresso dallo spirito dominante; ma nello stesso tempo compie anche un passo in direzione di un ulteriore dominio della natura, anzitutto del suo dominio intellettuale, poiché con la sua critica materialistica e scientifica lo spirito si avvicina alla natura, nel senso che la imita, fa una specie di mimesi della natura, anche se limitata alla sfera sistematico-scientifica. Anche questo resterà un tratto profondamente radicato nella storia del materialismo successivo. In Marx trovate l'idea del carattere naturale dell'uomo e dei suoi processi storici, e una teoria dell'illimitato sviluppo delle forze produttive e dell'organizzazione di tutta l'umanità in un senso simile a quello di un'industria amministrata razionalmente, se cosí posso esprimermi. Anche questa è una singolare forma di unione del motivo – forse – dell'autoriflessione dell'uomo sulla propria origine naturale, con un radicale programma di dominio della natura. È probabile che il motivo della perfetta realizzazione della natura, che è fondamentale nel materialismo, non possa mai essere interamente separato da quello contrario del dominio e dell'oppressione della natura stessa.

17 gennaio 1963.

37·

Allo scopo di congiungere l'introduzione alla terminologia filosofica con un'introduzione alla filosofia, per spiegare i diversi concetti non mi limito a sviluppare il loro significato, ma vi do contemporaneamente dei modelli storici di tali concetti. Dedico una particolare cura al concetto del materialismo, perché in genere esso è un po' in discredito e viene un po' trascurato. Quindi vi darò ancora alcuni altri modelli di pensiero materialistico. Prima di tutto vorrei dire alcune cose su Epicuro, poi vorrei fare alcune osservazioni su un certo tipo di materialismo moderno, vale a dire su Hobbes, e infine intenderei trattare – peraltro molto succintamente – del momento specificamente materialistico del pensiero di Marx, naturalmente senza che mi sia possibile sviluppare, in questo corso di lezioni, e per di piú a un punto cosí avanzato, quello che a ragione o a torto viene chiamato il sistema marxiano. Al contrario, cercherò di indicarvi come materialistici proprio quei momenti del pensiero di Marx che contrastano, a ben vedere, col concetto del sistema.

Prenderò lo spunto dall'esame della filosofia di Epicuro per ricordarvi nuovamente un punto importante per la comprensione delle filosofie in genere: certi motivi o riflessioni possono essere comuni a parecchi pensatori o a parecchi tipi di filosofia, se si considera il loro contenuto oggettivo in senso stretto o la loro struttura, ma assumere tuttavia un valore di posizione completamente diverso nelle diverse costellazioni storiche in cui compaiono. Se questa caratteristica della storia della filosofia viene intesa in modo radicale, ne consegue che è estremamente

difficile riuscire ad accertare la presenza di strutture generali e permanenti attraverso i diversi periodi di una determinata corrente filosofica, ad esempio di quella materialistica.

Nel corso del tempo non si trasformano solo i motivi, come si dice; ancora piú importante è il processo opposto, per cui certi motivi rigorosamente identici assumono significati completamente diversi. Nell'epoca moderna l'esempio piú drastico di questo fenomeno è forse costituito dal rapporto di Schopenhauer con Fichte. È stato giustamente osservato (soprattutto da parte di Windelband) che se si considera il puro contenuto oggettivo la filosofia della volontà di Schopenhauer non è poi cosí lontana dalla filosofia dell'azione di Fichte. Eppure chiunque legga Schopenhauer e abbia prima letto Fichte si accorgerà che persino gli stessi concetti, per esempio quel principio assoluto che pone se stesso (che in Fichte si chiama soggetto e in Schopenhauer volontà), nei due filosofi in verità significano esattamente il contrario. E quindi anche tutte le categorie che ne derivano hanno un significato interamente diverso. Sarebbe un compito davvero avvincente della storia della filosofia, quello di cercare di determinare questa non-identità di ciò che è identico nelle diverse filosofie, e io penso di potervi dire ancora qualcosa in questo senso, sulla scorta di Epicuro, che ha fatto proprie molte delle tesi ufficiali di Democrito.

Dati biografici essenziali: Epicuro è un pensatore vissuto agli inizi dell'ellenismo, e cioè nel periodo di Alessandro Magno. È nato nel 342-41 a. C. a Samo (anch'egli è dunque originario di un'isola, come molti altri filosofi greci), è venuto ad Atene nel 306 e vi è morto nel 270. Anche Epicuro è elogiato per la particolare calma e superiorità di cui diede prova prima di morire, benché fosse tormentato da forti dolori fisici; anche se non mancano alcuni che proprio in questo atteggiamento nei confronti della morte vedono una certa affettazione. Nella sua *Storia della civiltà greca*[1] Jacob Burckhardt chiama Epicuro

[1] JACOB BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, 4 voll., Stuttgart-Berlin-Leipzig 1898-1920 [trad. it. *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1955].

l'ultima individualità ateniese degna di comparire in una storia universale, e aggiunge certe considerazioni di filosofia della storia che in ogni caso mi sembrano portare molto lontano. Burckhardt non usa queste parole, ma credo di non fargli violenza se lo interpreto nel senso che l'individualità può veramente svilupparsi solo nei periodi in cui può essere attiva, può esprimersi politicamente, quando essa non è dunque abbandonata a se stessa, ma si afferma ed esprime nella realtà sociale. Invece nei periodi puramente individualistici, in cui dunque il singolo soggetto umano si ritira in sé, in un modo che corrisponde appunto alla concezione della scuola epicurea, in cui l'individuo coltiva soltanto se stesso, esso diventa perciò scopo a se stesso e quindi necessariamente si impoverisce e atrofizza.

Di Epicuro non ci sono rimasti scritti di una certa estensione, e in genere tutta la tradizione epicurea è molto problematica e lacunosa. Tra le possibilità che ha il mondo di liberarsi di coloro che non ubbidiscono ai suoi comandi, l'oblio è un mezzo ancora migliore che quello che consiste nel comprare tutti i libri e bruciarli, del quale abbiamo già parlato. La prima esposizione completa della dottrina di Epicuro che ci sia rimasta è stata scritta nell'ultimo periodo della repubblica romana; si tratta del poema filosofico di Lucrezio *De rerum natura*[2], che è un'opera celeberrima anche per la sua bellezza artistica; ebbene, se si considera la lacunosità di questa tradizione, la particolare rigidezza che viene attribuita alla scuola epicurea è tanto piú sorprendente. È stato continuamente asserito che rispetto alle teorie originali di Epicuro ci sono stati pochissimi cambiamenti, diversamente da quello che è accaduto nella scuola stoica. Non pretendo di decidere se i frammenti che ci hanno tramandato gli scrittori greci, la dossografia greca, sono veramente sufficienti per formulare questo giudizio. Parlando come profano, dirò che trovo per lo meno un po' strano che si parli della rigida conservazione della dottrina di un pensatore che non è stata af-

[2] TITUS LUCRETIUS CARUS, *De rerum natura libri VI*, Teubner, Leipzig 1963.

fatto tramandata nella sua forma originaria. È vero che Epicuro è venuto a costituire, nell'età ellenistica, il modello molto affermato di un tipo umano che a rigore appartiene alla storia precedente della filosofia greca, del tipo del saggio. Saggio è stato chiamato il filosofo che con la sua condotta e con il carattere irriducibilmente individuale della sua persona ha fatto certamente una grande impressione. La tradizione epicurea ha forse praticato l'imitazione di questo modo di vita personale, non interamente riducibile al concetto, che era stato proprio del maestro, e quella rigidezza pretesa o reale potrebbe avere qui le sue radici. Anche Epicuro non è sfuggito all'accusa che è consuetudine rivolgere a tutti i materialisti, di essere puritano, ascetico. Ma tra le accuse che gli sono rivolte piú volentieri c'è anche quella di avere ammesso nella sua cerchia anche delle donne che partecipavano alle discussioni, e – come il buon Zeller aggiunge puntando candidamente l'indice – persino delle etere, come se le etere non fossero state delle donne, e come se non fosse noto a tutti che nell'antichità in genere le etere erano le sole donne con cui si potevano fare dei discorsi un po' intellettuali. In ogni caso la teoria di Epicuro era contraria all'edonismo nella forma radicale che esso assume per esempio in Aristippo, che aveva affermato che l'unico valore della vita è il piacere immediato, che è goduto qui e ora; eppure nonostante questo, nonostante la sua moderazione e la sua etica che ha parecchi punti di contatto con quella stoica, Epicuro non è sfuggito all'accusa di edonismo. Sarebbe nuovamente un compito degno della storiografia filosofica, quello di cercare di stabilire fino a che punto il pensiero cristiano e quindi anche quello moderno siano stati influenzati, in questo loro atteggiamento, da quella corrente che ha riportato la vittoria sulle altre della filosofia antica, vale a dire dalla tradizione platonico-aristotelica. In che misura la diffamazione del materialismo, con tutte le sue volgarizzazioni contemporanee, sia sorta da un incontro della tradizione antica con i principî ascetici del cristianesimo e da una riforma della prima attraverso questi principî, sarebbe per cosí dire il problema dell'origine degli ideali ascetici, che Nietzsche ha at-

tribuito molto unilateralmente al cristianesimo. È chiaro che non si è affatto cercato di rendere conto della profondità con cui questi motivi risalgono fino alla stessa filosofia antica.

Esamino Epicuro dopo Democrito a causa del suo tratto antiscientifico; ed egli ha certamente negato le scienze positive, autonome, dal punto di vista dell'eudemonismo. Se si considera la storia della filosofia questa caratteristica di Epicuro rimanda piuttosto all'altro personaggio paradigmatico della tradizione greca, a Socrate, che era avverso alle scienze particolari, positive, come pure all'esposizione del pensiero in forma sistematica. Nel caso di Epicuro ciò è connesso con un certo scetticismo, non in rapporto alla conoscenza – egli non era affatto scettico, ha invece avuto un concetto decisamente oggettivistico della conoscenza; Epicuro ha dimostrato un certo scetticismo nei confronti dello spirito. Egli ritiene che se si considera ciò che è essenziale per l'uomo lo spirito non è affatto cosí decisivo, è invece una specie di sublimazione o di rimozione, come si direbbe in termini moderni. Secondo Epicuro lo spirito ha almeno anche l'aspetto per cui distoglie e distrae gli uomini dai loro interessi essenziali. Che lo stesso pensatore che ha insegnato queste cose nello stesso tempo abbia elogiato la comunicazione spirituale che ha luogo nel dialogo in una forma che non è affatto lontana dalla concezione aristotelica della virtú dianoetica, è un fatto che è connesso con la peculiare dialettica che caratterizza il concetto epicureo del piacere.

In ogni caso Epicuro nutriva questa avversione per il pensiero scientifico, nella forma sistematico-deduttiva come in quella dell'induzione completa, per la quale egli rientra in una tradizione gnoseologica che la storia della filosofia ha denigrato, vorrei dire, allo stesso modo che ha diffamato l'edonismo nell'etica e il materialismo in metafisica. Epicuro rappresenta già un tipo di moralista che nell'età moderna è impersonato per la prima volta da Montaigne e poi dai francesi del Seicento e del Settecento, a partire da Pierre Bayle. Per questi pensatori il problema della vita giusta è piú essenziale della pretesa di conoscere l'essenza della realtà o che cos'è il vero essere. È vero che

questa pretesa appare anche in Epicuro, ma ha un accento diverso. Questa conoscenza non è considerata come la possibilità suprema dello spirito e il valore supremo, egli le attribuisce invece preliminarmente la funzione di costituire una base per la sua concezione della vita giusta. E questa differenza, questa differenza fondamentale rispetto a Democrito, che da questo punto di vista è erede della speculazione naturalistica piú antica e pensa in termini molto piú scientifici, è la ragione del fatto che in Epicuro le singole categorie appaiano cosí diverse. In Epicuro questo atteggiamento si unisce per la prima volta con un tratto che può essere forse definito come l'antipedantismo in filosofia.

Egli è stato sicuramente uno dei pochi filosofi che hanno fino a un certo punto disprezzato la pedanteria della completezza assoluta, e cioè tutto ciò che a partire dal *Discorso sul metodo* di Cartesio è entrato a costituire la seconda natura dello spirito scientifico moderno. Per questo motivo Epicuro è stato anche accusato di avere trascurato la dialettica (che è l'espressione antica che indica la logica), in confronto con le arti dialettiche degli stoici; oggi si direbbe che ha pensato in una forma troppo saggistica. Considerando la cosa in una prospettiva un po' diversa, nella filosofia di Epicuro c'è un tratto soggettivistico molto forte, che ha avuto certamente le sue conseguenze anche per la stessa costruzione filosofica. Esso la distingue nuovamente da quella di Democrito, con cui ha in comune i contenuti dottrinali in una misura cosí ampia. L'accento piú forte che cade sul soggetto significa, infatti, che il principio materialistico si fonde con uno sensistico, che la percezione sensibile e il piacere sensibile hanno dunque un valore di posizione molto maggiore di quello che possiedono in quella scienza della natura orientata in un senso del tutto oggettivo in cui si è espresso il materialismo di Democrito. In Epicuro – ed è questo un momento proprio dell'ellenismo e della tarda antichità – è dunque già presente il problema della riflessione sul soggetto conoscente (sebbene in una forma rudimentale); noi chiamiamo questo orientamento l'«intentio obliqua». Egli sottolinea molto piú fortemente di Democrito il mo-

mento della percezione sensibile, che per lui è la fonte unica e vera della conoscenza, rispetto alla quale lo spirito appare come qualcosa di derivato, di secondario, come privo di autonomia. Nel momento culminante del sensismo, in Hume, si ripete questo motivo, poiché egli considera appunto le idee, e cioè la conoscenza mediata dal concetto, come una pallida imitazione dei dati sensibili immediati. Qualcosa di questo clima si trova già in Epicuro.

Ma ciò implica un certo problema, poiché d'altro lato Epicuro è pur sempre un seguace di Democrito, e come tale è convinto della struttura oggettiva della natura, soprattutto dell'essere oggettivo degli atomi. Egli insegna esplicitamente quello che Democrito non aveva detto affatto in questo modo (perché allora il problema non era ancora cosí acuto), e cioè che gli atomi non sono – come diremmo oggi – dei modelli matematici, dei punti matematici, bensí qualcosa di corporeo e reale. Potete qui vedere chiaramente come in Epicuro si incontrino due correnti di pensiero diverse: da un lato quella che sostiene l'oggettività della natura fisica come realtà esistente in sé, e d'altro lato la concezione dell'esperienza soggettiva sensibile come fonte della conoscenza. Il problema è quello della loro unificazione. Com'è possibile insegnare questo essere in sé della natura, che quindi è qualcosa di indipendente da noi, e nello stesso tempo affermare che la nostra percezione sensibile è la fonte di ogni conoscenza? La soluzione di Epicuro è un modello relativamente molto antico di quelli che io chiamo concetti aporetici, e dei quali la storia della filosofia successiva, fino a Kant e a Hegel, ci dà degli esempi piú salienti di questo teorema epicureo. Questi concetti non vengono formati perché corrispondano direttamente a certi stati di fatto che vengono quindi sussunti sotto di essi o indicati con tali termini; ma i pensatori si vedono indotti a costruirli perché altrimenti le loro teorie, comunque fondate, sarebbero bloccate da contraddizioni insolubili e si sottrarrebbero all'unificazione.

Proprio questa teoria aporetica del materialismo epicureo è stata piú tardi di una straordinaria efficacia, di un'efficacia molto nefasta. Si tratta della teoria delle im-

magini. In Epicuro essa dice semplicemente che la materia – che egli concepisce in modo fondamentalmente democriteo – emana delle piccole immagini, che ci colpiscono o sono addirittura identiche con le nostre sensazioni. In quanto sono dunque copie, immagini della realtà, le nostre sensazioni o la nostra registrazione sensibile dei dati sono insieme l'ultima fonte e giustificazione della conoscenza. I concetti aporetici sono sempre tali non solo perché derivano da un'aporia, ma anche perché preparano nuove aporie. È una specie di sistema creditizio del pensiero; quando si chiude un buco, al suo posto se ne apre un altro. Per questa problematica epicurea si presenta subito la nuova difficoltà di spiegare come avvenga che la materia, che è concepita come inanimata, nel senso causale-meccanicistico della teoria di Democrito, emani tali immagini. In questo modo le viene a ben vedere attribuita una proprietà che contraddice alla sua determinatezza causale-meccanica; per tacere interamente del fatto che non si può trovare un correlato di questo processo nell'osservazione sensibile.

Potete qui vedere una dimostrazione tangibile dell'affermazione che la coppia concettuale «materialismo-spiritualismo» ha un carattere propriamente metafisico, e non gnoseologico. Per conciliare tra loro i suoi due teoremi, Epicuro è costretto ad una teoria metafisica, che a sua volta non è affatto conciliabile con la negazione della metafisica da parte del materialismo. Questa teoria della riproduzione svolgerà una parte importante nella storia successiva, in particolare nel materialismo marxista. Oggi essa sopravvive ancora sotto forma della teoria della riproduzione propria del materialismo dialettico ufficiale, secondo cui la conoscenza sarebbe un'immagine della realtà, senza che si tenga minimamente conto del fatto che lo spirito, che l'attività intenzionale è bensí diretta sui fatti, mira ai fatti, li giudica, ma non è simile ad essi, non ne è l'immagine. Ritengo che la dimostrazione di questa verità sia uno dei meriti veramente grandi di Husserl. Nel materialismo dialettico ciò diventa particolarmente assurdo, poiché esso rinuncia completamente all'idea delle immagini emanate dalla materia. Non resta che un'affermazione

del tutto ingiustificata e grossolana, che porta a innumerevoli difficoltà.

Voglio fare qui un'osservazione a cui non saremo certamente indotti dall'esame del pensiero di Marx. Se una dialettica materialistica viene insegnata in modo metafisico, richiamandosi a una specie di principio assoluto, sorge una grandissima difficoltà: la dialettica è un automovimento fra termini opposti; e quindi non è affatto pensabile senza il momento della riflessione, e cioè senza il momento per cui una cosa diventa il proprio altro in forza della propria autocoscienza. Ma poiché la riflessione nel proprio altro può avvenire solo in una coscienza, la dialettica comprende necessariamente il momento della soggettività o della riflessione. Se questo momento è tuttavia escluso, è già presente la causa filosofica di quella trasformazione in una religione di stato che possiamo osservare con orrore nell'attuale decadimento della teoria dialettica. In Marx le cose sono diverse, perché il suo materialismo è un materialismo economico. Egli riconduce tutto al processo di scambio, o piuttosto alla figura dell'astrazione che si ritrova in fondo allo stesso processo di scambio, poiché nello scambio ciò che è qualitativamente diverso viene ridotto a un comune denominatore, alla forma dell'equivalenza, come dice Marx. Nella forma di questo processo di astrazione, per cui il diverso viene ridotto ad un comune denominatore, il momento soggettivo della riflessione è contenuto nella realtà sociale; la riflessione è presente nella stessa legge oggettiva, materiale, se volete, dello scambio, che secondo Marx domina la realtà. Per questo momento di riflessione implicito nel processo di scambio la dialettica ha un senso convincente, che cessa di avere non appena viene ipostatizzata a principio metafisico assoluto.

Del resto Marx è un erede di Epicuro nel senso che anch'egli dimostra un deciso disinteresse per le considerazioni gnoseologiche; tutta la sua teoria non si presenta affatto come una metafisica, neanche negativa, ma si muove – dal punto di vista kantiano – all'interno del «constitutum», della realtà già costituita. In altri termini, non è una Weltanschauung, e l'interpretazione della teoria

marxiana come una Weltanschauung, vale a dire la sua riduzione a un principio fondamentale insieme arbitrario e diretto alla totalità, fa certamente parte delle distorsioni di cui essa è stata vittima. Questo procedimento diventa increscioso proprio nel momento in cui è elevato a sistema positivo, come accade nel materialismo dialettico ufficiale. Invece il sistema marxiano – nella misura in cui si può parlare di sistema – in realtà era solo un sistema negativo; esso cerca di comprendere l'unità sistematica della società borghese, capitalistica, e di rivolgerle, per cosí dire, la domanda se essa è in realtà quell'unità perfetta che la società dello scambio pretende appunto di essere, in forza della piú intima forma del contratto di permuta. Questa impostazione, che da ciò che pretende di essere un sistema armonico esige la dimostrazione della validità delle sue pretese, e, d'altro lato, la pretesa di dare una specie di sistema dell'essere, come si fa oggi in Oriente, sono due cose assolutamente diverse tra loro, pressappoco come il bianco è diverso dal nero.

Come sensista, Epicuro ha il merito di avere capito per primo che gli inganni dei sensi – come li hanno chiamati la grande tradizione filosofica del platonismo o anche quella precedente degli eleati – non possono essere corretti ad esempio dalla pura ragione, dal puro pensiero, ma solo attraverso gli stessi sensi, che dunque solo la lancia che ha inferto la ferita la può sanare. Se ho delle rappresentazioni visive errate, per esempio di questa sala, potrò correggerle solo a condizione di spostarmi nella sala, di raccogliere altre impressioni sensibili e poi sintetizzarle e confrontarle con quelle originarie. Questo motivo, che del resto la filosofia kantiana fa tacitamente proprio, è un motivo epicureo. In ultima analisi la storia della gnoseologia è intrecciata nel modo piú profondo con la teoria antignoseologica del materialismo, del materialismo epicureo. Come vi ho accennato nel confronto con David Hume, i concetti vi sono intesi in modo radicalmente nominalistico, poiché mancano di qualsiasi autonomia. Questa concezione è del tutto analoga a quella del contemporaneo stoicismo – che nonostante la sua teoria morale opposta ha molti motivi in comune con l'epicureismo. Se-

condo questa scuola il concetto è un'immagine generale di percezioni sensibili, che è stata conservata nella memoria. Nella tarda antichità a questo proposito è stato coniato un termine diverso da quello classico, platonico di «idea» (εἶδος). Nell'età ellenistica l'unità generale che raccoglie sotto di sé le singole percezioni è chiamata πρόληψις; il termine è anche caratteristico dello stoicismo. Esso indica una conoscenza particolare a cui è attribuito un valore generale, e non una realtà spirituale esistente in sé.

Anche in Epicuro c'è la δόξα, la pura opinione, l'inganno, come nel platonismo o in Aristotele o negli eleati, solo che il suo significato è precisamente opposto. L'elemento ingannevole che introduce il falso nella coscienza non è piú la molteplicità sensibile. La falsa coscienza – per cosí dire –, l'errore è determinato da ciò che la nostra riflessione introduce nelle percezioni del dato. La causa dell'apparenza è la riflessione, il falso pensiero. Secondo questa filosofia il dato immediato non è mai apparenza; secondo la rudimentale gnoseologia di Epicuro, vero, di principio, è solo ciò che viene sostenuto dai sensi. La riflessione che porta alla δόξα, il pensiero falso o insufficiente che porta se stesso all'assurdo, egli lo chiama ὑπερβολή. Epicuro si è occupato molto a fondo di fisica, anche se con l'intento pratico che è appunto la caratteristica della sua filosofia, come ho sottolineato all'inizio; essa serve alla demitologizzazione, in quanto critica i miti come pura opinione. Infatti il suo solo scopo è quello di placare la paura suscitata dall'idea di divinità che si intromettono nelle cose umane, negando gli assurdi interventi di tali potenze trascendenti.

Tutti i fenomeni hanno una causa puramente naturale – e in questo Epicuro è perfettamente d'accordo con Democrito. Anzi, è ancora piú deciso di lui nel rifiutare l'idea teleologica, secondo cui le cose naturali dovrebbero realizzare certi fini; e del resto la critica del finalismo ha la funzione di escludere radicalmente ogni rapporto con gli dei, che si erano prima aggirati spettralmente fra le cose. Per lui il mondo è fatto di corpi e del vuoto, e si può fare a meno dello spirito, come dice esplicitamente.

Gli atomi sono reali, non sono solo delle pure determinazioni matematiche. La sua differenza rispetto a Democrito consiste nel fatto che egli unifica il concetto di atomo anche in rapporto alla forma esterna degli atomi, che tutti gli atomi sono veramente uguali tra loro, in senso rigoroso. Anche se Epicuro non ha avuto lo spirito del naturalista, questo suo teorema rappresenta un ulteriore progresso in quel processo di quantificazione che caratterizza la storia delle scienze naturali.

22 gennaio 1963.

38.

In tutta la storia del materialismo sono rimasti in piedi certi motivi che si trovano già in una fase relativamente molto antica di questo pensiero. Sia nella sua forma monistica che in quella marxistico-dialettica il materialismo ha attribuito un'importanza centrale al concetto dell'evoluzione, evidentemente per motivi antiteologici; se non si ammette né una creazione dal nulla né un essere eterno identico a se stesso e immutabile, il concetto di evoluzione acquista allora un peso notevole. Ora questo motivo si ritrova, sorprendentemente, anche in Epicuro. Le sue speculazioni cosmologiche e astronomiche in parte sono molto problematiche; per esempio ha insegnato che il sole, la luna e le stelle in realtà non sono piú grandi, ma piú piccoli di quanto appaiono. Già da questa tesi, confrontandola ad esempio con quella tolemaica, potete vedere come la scienza della natura sia stata estranea ad Epicuro. Eppure nella sua teoria dell'evoluzione ci sono già delle formulazioni, non dirò darwiniane o lamarckiane, ma che tuttavia portano direttamente alla soglia delle tesi di questi scienziati.

Ci basiamo nuovamente sulla testimonianza di Lucrezio: «Dalla terra giovane e forte non sono solo scaturite tutte le piante, ma essa ha anche prodotto gli animali, che – dice Lucrezio – non possono essere caduti dal cielo; e in una maniera simile saranno nati esseri viventi anche in altri mondi, anche se non necessariamente in tutti»[1]. In

[1] ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* cit., III, 1, p. 415. Qui Adorno cita il testo di Zeller che si riferisce al secondo libro di Lucrezio e a Diogene Laerzio (cfr. p. 385, nota 4).

un senso analogo la biologia moderna parla della legge della convergenza, secondo cui è del tutto probabile che in condizioni relativamente simili o uguali si producano esseri viventi simili, anche nei tempi piú diversi ed eventualmente nei piú diversi luoghi del cosmo. La paleontologia ci offre esempi in abbondanza – per esempio quegli animali preistorici, simili ai coccodrilli, che secondo l'ordine evolutivo non sono affatto affini ai nostri coccodrilli, o lo sono solo nella misura in cui tutti gli animali sono affini tra loro, eppure a causa della somiglianza delle condizioni di vita assomigliano ai coccodrilli in un modo del tutto singolare. «Tra di essi [tra questi esseri viventi] all'inizio, come ha già affermato Empedocle, c'era ogni specie di forme stranamente composte o mutile. Ma sono sopravvissuti solo quelli a cui la loro natura ha consentito di nutrirsi, di riprodursi e di difendersi dai pericoli». In una fase cosí antica del materialismo, è dunque già presente, in una forma rudimentale, la teoria della «sopravvivenza del piú forte». Vi espongo questi particolari per dimostrarvi la peculiare necessità che è insita in queste riflessioni – una necessità oggettiva, inerente alla cosa. «Ma è impossibile che siano mai esistite creature stravaganti come i centauri o le chimere, poiché gli esseri di cui si pensa che siano composti hanno condizioni di vita completamente diverse». Le citazioni sono di Lucrezio, a eccezione di una che è tratta dalla *Vita di Epicuro* di Diogene Laerzio; le testimonianze sono raccolte nello Zeller.

Speculazioni sulle forme bizzarre che hanno preceduto quelle che popolano attualmente il mondo. È possibile che esse si riferiscano ai ritrovamenti arcaici delle ossa di certi dinosauri dalla forma strana e che ne traggano certe conseguenze, ma nello stesso tempo li distinguono già con grande energia dagli esseri mitici con cui possono avere in comune qualche particolare. Potete qui vedere in che misura la prima speculazione materialistica venga incontro a ciò che con un concetto generale e un po' volgare si è pensato del materialismo nel secolo XIX. Ora, è sorprendente – e merita un momento di attenzione – il fatto che Epicuro non sia stato un ateo; o – per usare un'espressione piú cauta – che per lo meno la sua dottrina esplicita

non neghi gli dei, ma li riconosca, pur relegandoli in una trascendenza assoluta (che consegue dalla concezione della natura come una concatenazione di cause assolutamente chiusa). Sono ancora piú lontani di quanto lo saranno, molto piú tardi, nel deismo; sono ridotti veramente a una specie di spettatori disinteressati. Aggiungiamo che secondo Epicuro gli dei non si limitano affatto alle divinità ufficiali della religione greca, sono invece infinitamente numerosi.

Questa concezione di Epicuro è stata oggetto di molte discussioni; è stata cosí avanzata l'ipotesi che possa trattarsi di una sorta di mimetizzazione, o addirittura di qualcosa di simile alla posizione, anch'essa positiva, di Hobbes rispetto alla religione, secondo cui quest'ultima – e cioè la religione di stato – deve essere ingoiata come si ingoiano le pillole medicinali. Contro quest'interpretazione è stata sollevata assai presto l'obiezione che se è vero che nell'età ellenistica matura, e cioè nel III secolo a. C., in Atene non ci furono piú processi per asebia, tuttavia nel IV secolo, dopo la morte di Alessandro, Aristotele si sentí ancora minacciato da un pericolo del genere, tanto che emigrò e morí lontano da Atene. Da questo stato di cose si potrebbero trarre delle conclusioni assai plausibili, e che si accordano molto bene con la generale tendenza alla privatizzazione della vita che è propria dell'ellenismo; quanto piú il potere dei grandi stati, e cioè prima dell'impero alessandrino e poi di quello romano, diventa assoluto, tanto piú la sfera privata in senso stretto, vale a dire la sfera delle convinzioni, viene lasciata alla libertà del singolo, nella misura in cui non ha un'influenza diretta sullo stato. In questo periodo l'unità sostanziale fra la religione obiettiva e i contenuti di coscienza dei singoli si è già definitivamente lacerata, e quindi costituisce un problema per tutti i pensatori dell'epoca, vale a dire per tutta l'ultima fase della filosofia greca e per i suoi continuatori romani. È dunque da escludersi che l'atteggiamento di Epicuro sia determinato da motivi politici.

Io ritengo che questa singolare sopravvivenza della teologia in un pensatore radicalmente materialista possa essere spiegata col fatto che egli non è stato affatto radicale

nel senso che attribuiamo noi a questa parola. Un pensatore in cui il concetto del godimento, e anzi della felicità sensibile, ha una posizione cosí elevata come accade per Epicuro e per la sua scuola, un pensatore di questo tipo non potrà mai avere la tendenza a fare tabula rasa, a eliminare tutto ciò che non è compatibile con la pura logica del pensiero. Per una specie di complicità con la felicità, egli ammetterà anche quella felicità che sembra incarnata dagli dei, e non distruggerà il momento di bellezza, di speranza e di splendore che si unisce alle immagini degli dei. Persino nell'imperativo categorico kantiano la divinità è in ultima analisi riammessa, per una via estremamente complessa e mediata, vale a dire dopo che Kant ha in un primo tempo bandito l'idea della divinità proprio perché è congiunta con quella della speranza o della felicità o della salvezza. Gli argomenti che lo stesso Epicuro adduce per la sua teologia (se cosí posso chiamarla) indicano in parte in questa direzione, in parte anche in una direzione opposta.

Il primo argomento è che la grande maggioranza degli uomini crede nell'esistenza della divinità. La riduzione del concetto obiettivo di verità all'opinione soggettiva e infine all'opinione media, dei piú, porta Epicuro – nel clima spirituale già un po' neutralizzato, alquanto arrendevole che è proprio dell'ultima fase della civiltà greca – ad accettare, piú o meno conformisticamente, ciò che è universalmente dominante. Se non c'è piú un concetto oggettivo di ragione come quello di cui Platone ha coniato il prototipo, accadrà allora facilmente che al suo posto sia ipostatizzato il valore medio della convinzione. Questa posizione è spinta, se possibile, all'estremo nel materialismo di Hobbes, che raccomanda addirittura la religione considerandola come un mezzo per la conservazione dello stato, e cioè come un per-altro e non come un in-sé. Ma già Epicuro mette in crisi l'idea che la religione sia vera in sé, essa diventa veramente un fatto della public opinion. Da questa posizione non c'è che un passo a quella per cui questa pubblica opinione viene imposta, e non solo elevata a istanza della verità, ma addirittura identificata con la verità in cui si deve credere. Anche qui la

storia del materialismo rivela una certa unità; anche il nominalista Epicuro, analogamente a Hobbes, ha raccomandato la monarchia, anche se in modo meno deciso; egli ha visto nella monarchia – è vero – la forma di stato in cui è piú facile riuscire a passare inosservati. Dobbiamo dire che egli aveva in mente una specie di dispotismo illuminato. In questa concezione illuministicamente nominalistica o scettica per cui il materialismo ha già rinunciato, di fatto, a quella verità obiettiva di cui rivendica l'esigenza, rientra anche la tesi epicurea che la felicità è realizzata appunto dagli dei. Egli non dice addirittura che noi dobbiamo credere nell'esistenza degli dei proprio perché essi realizzano l'ideale della felicità; questo tipo di argomento ontologico era del tutto estraneo a un nominalista radicale come Epicuro. E tuttavia – se il mio sensorio storico non mi inganna completamente – in lui c'è per lo meno un primo spunto in direzione del famoso postulato kantiano dell'esistenza di Dio, c'è l'idea che il dolore e l'ingiustizia del mondo sarebbero insopportabili, se non si pensasse all'esistenza di un essere al di sopra di tutto ciò. Si accorda con la signorilità che è un tratto caratteristico di tutta la filosofia di Epicuro e degli epicurei, il fatto che quest'idea che gli dei realizzano la felicità non sia accompagnata da nessun senso di invidia, e cioè dall'idea di una qualche partecipazione dei mortali a questa felicità. Gli dei sono concepiti come eterni e beati, secondo la tradizione greca, però come corporei – e questo motivo è molto antiplatonico. Hanno anche un'abitazione – il concetto della residenza della divinità svolge una parte molto importante: abitano nel cielo, in determinate regioni situate tra mondo e mondo. In queste regioni il cielo è eternamente sereno, perché un suo oscuramento, il cattivo tempo pregiudicherebbe già l'eterna beatitudine degli dei. Oggi quest'idea ci è del tutto familiare, ma ha in sé una sua peculiare malinconia – appunto quella malinconia del cielo alcionio che sarà continuamente sottolineata da Nietzsche, che era molto favorevole a Epicuro; quella particolare forma di malinconia, si potrebbe anche dire quella malinconia metafisica che si è sempre accompagnata al materialismo, in quanto negazione della metafisica.

Per il resto gli dei di Epicuro sono persone molto civili. Parlano greco, egli lo dice esplicitamente; hanno un'abitazione; mangiano e bevono, anche se si tratta di cibi e bevande particolari, immateriali e sublimati. Alla fine, non è possibile decidere se la teologia di Epicuro è veramente l'espressione di un'aspirazione, se è una finzione, o se contiene già quell'ironia che è propria della malinconia metafisica, che proprio perché non può piú convincersi dell'esistenza degli dei la descrive con un tono che esprime l'irrealizzabile desiderio che le cose stiano cosí, e in cui è insieme implicita la negazione di questa esistenza. Sarebbe un compito dell'interpretazione approfondita delle fonti – purtroppo soltanto indirette –, cercare di determinare realmente il significato della teologia di Epicuro. Ve lo raccomando vivamente; penso che uno degli scopi di questo corso sia forse anche quello di portare dei discepoli che in certi casi non si conoscono affatto, ma che dopo tutto ritengono qualcosa, a dedicarsi a compiti che sono stati un po' trascurati rispetto a quelli correnti della filosofia.

Passo ora a considerare l'etica epicurea. Devo farlo, poiché tutto il materialismo epicureo è stato concepito essenzialmente in una prospettiva etica. L'etica di Epicuro è edonistica, e cioè identifica il bene sommo – di cui tutta la filosofia greca si pone il problema – con il piacere, e il male assoluto con il dolore. La giustificazione di questa tesi è nuovamente un motivo comune a tutto il pensiero ellenistico; è propria anche dello stoicismo, e rimanda in ultima istanza ai cinici. Egli fonda la tesi che il piacere è il bene supremo richiamandosi alla natura, e anzi all'osservazione (che è ancora una volta di una sorprendente modernità) che i bambini cercano il piacere e fuggono il dolore. Per Epicuro è questa la prova che il bisogno del piacere e la difesa dal disagio sono il motivo primo e originario, che in seguito viene però intralciato da tutte le complicazioni possibili, soprattutto di carattere psicologico, ma anche oggettivo. Quello che Freud definirà come il principio psicologico del piacere, lo trovate già formulato esplicitamente da Epicuro, come base della sua etica. Analogamente – anche qui – a Freud, Epi-

curo non concepisce il piacere e il dolore come qualcosa di semplice, essi sono invece molto complicati e rimandano l'uno all'altro. In questo modo l'etica di Epicuro non si limita piú a insegnare semplicemente come l'uomo si sforzi di evitare il dolore, ma penetra nella stessa struttura interna delle categorie del piacere e del dolore. Il piacere è possibile – egli dice – solo in quanto noi rinunciamo a un altro piacere e in questo senso proviamo un dolore. Dunque – se mi è lecito esprimere questo concetto in una forma moderna e anacronistica – fra il piacere e il dolore c'è un nesso funzionale.

Inoltre Epicuro dice che lo stesso bisogno di piacere è già doloroso o assomiglia al dolore, in modo che il dolore e il piacere sono intrecciati l'uno nell'altro anche geneticamente, per cosí dire. Se volete, in Epicuro potete già trovare la prefigurazione della teoria di Schopenhauer, secondo cui tutta la vita umana oscilla perennemente fra un dolore e l'altro, fra il dolore della privazione, che ci porta ai brevissimi momenti di piacere, e gli altrettanto spiacevoli momenti della saturazione (che egli ha poi identificato con la noia, certamente a torto). Questo teorema, questa struttura dell'esistenza, in cui si potrebbe quasi dire che la quantità del piacere è irrilevante rispetto a quella del dolore, è diventata la base del pessimismo di Schopenhauer. Anch'esso è dunque prefigurato nel materialismo antico. È un fatto singolare, che proprio i filosofi materialisti, che hanno sempre a che fare col piacere e con la felicità terrena, tendano al pessimismo, mentre i filosofi che hanno a che fare col puro spirito, con la tragedia, col sacrificio, con tutte queste categorie, e che vedono di cattivo occhio il piacere, in genere siano autori di metafisiche complessivamente ottimistiche. Anche questa è una connessione su cui vorrei invitarvi a riflettere.

Epicuro distingue il piacere in due forme, quello positivo e quello che consiste nell'evitare il dolore. L'ideale a cui approda con questa concezione distingue il suo edonismo da quello classico, soprattutto dall'edonismo di Aristippo: è l'ideale della quiete dello spirito. Questo stato non si converte subito in quello opposto del dolore, a causa dell'unilateralità o dell'eccessività del piacere. Questo

concetto della quiete dell'anima in Epicuro significa una determinata forma di equilibrio fra il piacere e il dolore, simile a quello espresso dalla preghiera di Mörike, che del resto mi è poco simpatica: «Non volermi inondare di gioie e di dolori; ma nel mezzo è la soave moderazione». Dobbiamo osservare che questo ideale è proprio di tutto il pensiero greco. Lo trovate formulato nella dottrina della virtú di Aristotele, dove ad esempio il coraggio sta in mezzo fra gli estremi della viltà e della temerarietà. La categoria generale con cui Aristotele indica questo concetto è quella della μεσότης, del giusto mezzo. Esso ricompare nuovamente nell'ideale etico dell'ἀπάθεια, e cioè di quello stato d'animo in cui ci si è liberati dal dolore e non si conoscono piú le passioni. Infine l'ideale del giusto mezzo assume in Epicuro la forma dell'ἀταραξία, con cui egli si fa esplicitamente beffe degli stoici. Mentre le due scuole avevano molti punti di contatto, si distinguevano però nel modo piú deciso nel campo dell'etica; e infatti al reale dominio del principio del piacere gli stoici contrapponevano una situazione in cui gli affetti, in cui il piacere e il dolore non sarebbero piú esistiti affatto. Non appena l'edonismo approfondisce le sue riflessioni e cerca di determinare che cosa sono veramente il piacere e il dolore, invece di limitarsi ad affermare semplicemente e immediatamente il principio del piacere, arriva necessariamente a conclusioni che lo trascendono. Esso è giunto cosí a stabilire degli ideali etici che non sono affatto lontani da quello della moderazione e pacatezza del saggio che è espresso da un pensatore per molti aspetti cosí contrario al materialismo come Spinoza. A questo punto potreste del resto obiettare che in realtà la filosofia di Spinoza è stata molto piú materialistica di quello che ci potrebbe far pensare la sua interpretazione da parte di Schelling e di Goethe. Ma il prezzo che egli paga per questo è che il principio del piacere viene sacrificato a quello che Freud chiamerà il principio dell'Io. Poiché il piacere e il dolore presuppongono a loro volta la conservazione dell'identità dell'Io, il principio del piacere viene limitato da questo principio dell'Io. Peraltro, come ha osservato esplicitamente lo stesso Freud in un passo poco noto, la

promessa che è implicita nella rinuncia momentanea, che per cosí dire la vita intera rimborserà ciò che è stato tolto al momento presente, è estremamente insicura. Si tratta di un'imposizione della realtà nella sua forma esistente, piuttosto che di una promessa destinata ad essere mantenuta. E cosí anche in una filosofia cosí edonistica come il materialismo di Epicuro finisce malinconicamente per realizzarsi, senza che egli se ne renda conto e contro le sue stesse intenzioni, il principio della ragione autoconservatrice, che sarebbe profondamente incompatibile con una concezione del tutto coerente del principio del piacere; senza un siffatto principio della ragione autoconservatrice anche il concetto del piacere perderebbe in ultima analisi il suo presupposto e la sua possibilità.

Anche le considerazioni che si collegano alle tesi dell'edonismo portano necessariamente, intrinsecamente ad una dialettica. Questa dialettica appare già nella stessa concezione di Epicuro. Il pensiero che domina la natura non si limita semplicemente a intervenire dall'esterno, ma nel momento in cui si comincia a riflettere sul piacere e sulla sua possibilità si è spinti necessariamente a questa dialettica. Per la filosofia epicurea, ciò ha il significato assai grave che il piacere è infine subordinato allo spirito, e tutto quello che avete imparato sulla modestia e la moderazione dell'etica epicurea deriva proprio di qui. La piú importante conseguenza di quella subordinazione del piacere allo spirito si può ritrovare in quella parte dell'etica epicurea che esamina piú analiticamente il problema delle diverse forme di bene. Con una tesi che ancora una volta lo ricollega sorprendentemente ai suoi antipodi metafisici Platone e Aristotele, Epicuro afferma che il bene sommo è l'intuizione intellettuale; analogamente, nel *Fedro* di Platone l'intuizione intellettuale è elogiata come il bene supremo, e nell'etica di Aristotele il bene supremo è rappresentato dalla virtú dianoetica. Il discepolo prediletto di Epicuro, Metrodoro, ha effettuato esplicitamente questo collegamento con Platone.

Questo concetto della misura, che pare realmente un po' difficile da conciliarsi con l'edonismo e il materialismo, può essere capito esattamente solo se si sa quanto le im-

magini mitiche e le minacce mitiche fossero ancora vicine e presenti a tutta la filosofia greca (la cui fioritura si limita a un periodo di appena duecento anni). Ancora la filosofia epicurea le combatte esplicitamente, appassionatamente. La minaccia che sta dietro questo pensiero e che esso cerca di vincere è appunto la minaccia della natura elementare, incontrollata. Il pensiero greco crede di poterne venire a capo solo a condizione di operare in se stesso quella limitazione che contiene ancora in sé, per cosí dire in negativo, il lontano ricordo dell'invidia degli dei da cui ci si deve guardare. Quello che il giovane Nietzsche ha detto nella *Nascita della tragedia* sulla categoria estetica dell'apollineo nel suo rapporto col culto di Dioniso, potrebbe valere, mutatis mutandis, anche per la *mesótes*, per il giusto mezzo come categoria suprema dell'etica greca. Il clima del pensiero greco è estraneo al successivo pensiero occidentale e in particolare tedesco piú di quanto siamo in genere disposti ad ammettere considerando l'unità della tradizione; ma proprio su questo punto la diversità, l'estraneità è estrema. Ciò si può esprimere semplicemente dicendo che l'idea dell'infinito, che nella speculazione tedesca occupa una posizione centrale, in quella greca semplicemente manca. Nonostante questa peculiare spiritualizzazione del sensibile che trovate in Epicuro, secondo lui non è concepibile un bene in cui il momento sensibile sia assolutamente assente. Anche questa è una delle grandi scoperte della filosofia epicurea (anche se ci è difficile risalire esattamente alle sue fonti): probabilmente Epicuro – e questo è nuovamente un motivo molto antiplatonico – si è reso conto del fatto che non c'è nessuna idea, per quanto sublime possa essere, in cui non si trovino delle tracce della sensibilità, che non c'è nessuna idea che in qualche modo non ricordi la materia sensibile da cui è nata. Da questa convinzione deriva l'elemento specificamente materialistico che è proprio anche dell'etica di Epicuro, nonostante i suoi punti di contatto con la tradizione greca nel suo complesso. Epicuro non condanna il godimento sensibile, e la stessa dottrina della virtú (vi prego di tenere bene presente questo punto, che è l'aspetto decisamente materialistico della sua

filosofia) viene fondata col piacere, nel senso che rende felice quel piacere che consegue dalla virtú.

In accordo con l'individualismo ellenistico, Epicuro attribuisce questo piacere che deriva dalla virtú al saggio, di cui ha occupato egli stesso la posizione (non troppo malvolentieri, temo). Ora gli affetti che soprattutto caratterizzano il saggio sono straordinariamente contrari all'assenza di ogni affetto, all'impassibilità che la grande filosofia ha continuamente insegnato, su fino a Spinoza e a Kant. Tali affetti hanno la loro parte in Schopenhauer o in Nietzsche – ad esempio il sentimento della compassione o quello della riconoscenza. In termini sociali, si tratta precisamente delle virtú che non hanno un carattere piccolo-borghese. L'idea della generosità è radicata nel materialismo nel modo piú profondo; essa ricompare ancora nell'idea marxiana dell'illimitata abbondanza di beni che sarà disponibile dopo la liberazione delle forze produttive, e che consentirà agli uomini di vivere secondo i loro bisogni, e non con quel poco che l'apparato avaramente concede loro, ai fini della propria autoconservazione. E se per contro si è sottolineato, nel socialismo, l'elemento cosiddetto egualitario, esso contrasta enormemente con questo momento della generosità che mi sembra insito nel concetto del materialismo. Anche le virtú come la compassione o la riconoscenza, che a ben vedere non sono affatto conformi alla ragione, che non seguono la legge dello scambio, ma per cui si dà piú di quello che si riceve, sono contrarie al rigorismo idealistico, in cui viene in certo modo portato al settimo cielo proprio il principio dello scambio degli equivalenti, in nome della ragione pura e disinteressata. E del resto le virtú che sono elogiate da Epicuro sono in genere poco apprezzate da quelli che sono chiamati i grandi pensatori sistematici.

L'atteggiamento di Epicuro nei confronti dell'arte è un po' ambiguo. Poiché essa non è vera conoscenza – occasionalmente egli ha anche fatto propri i rimbrotti che sono rivolti all'arte da tutta la tradizione greca –, e d'altra parte non è nemmeno godimento sensibile immediato, Epicuro non la colloca troppo in alto. Ma anche qui dimostra la sua particolare generosità, e l'ammette tuttavia,

in una certa misura, come mezzo per procurarsi quello che oggi chiameremmo un piacere secondario. Proprio in questa valutazione alquanto razionalistica dell'arte come mezzo di godimento, ancorché indebolito, Epicuro rivela – mi pare – quel tratto specificamente borghese che può essere constatato nel pensiero ellenistico in genere. Una forma analoga, ugualmente ambigua di tolleranza per l'arte può essere ritrovata, molto piú tardi, in un pensatore cosí protoborghese come Saint-Simon.

Poiché il singolo individuo è in uno stato di impotenza, lo stato è sentito ormai soltanto come il Behemoth o il Leviatano, e secondo questa teoria la miglior cosa da farsi è restare quanto piú possibile inosservati, ritirarsi nella sfera privata, mentre l'idea di cambiare la forma dello stato è venuta completamente meno. È nata di qui la piú famosa tra le massime dell'etica epicurea, λάθε βιῶσας, «vivi nascosto». Essa è stata tradotta nella formulazione latina «bene vixit qui bene latuit», è vissuto bene colui che è vissuto nascosto.

24 gennaio 1963.

39.

La norma di vivere nascosti è la radicale espressione di quella che György Lukács ha chiamato etica privata. Con questa massima Epicuro si contrappone diametralmente ad altre scuole materialistiche delle correnti piú diverse, che sono invece profondamente interessate al processo sociale nel suo complesso. Non si può pensare a un contrasto maggiore di quello che c'è fra questa massima e quella hegeliana, secondo cui la norma di una vita giusta è di diventare cittadino di un buono stato. Ogni idea del genere è completamente assente dalla massima di Epicuro; rimane quello che – nuovamente in termini hegeliani – si chiama l'individuo astratto; astratto nel senso che l'individuo è trattato dal pensiero filosofico come se fosse un puro essere-per-sé, privo di qualsiasi rapporto con l'oggettività sociale, economica e anche psicologica in cui si trova. In un certo senso la prospettiva ingenua o infantile che prende le mosse da quello che un singolo individuo si trova a essere viene qui elevata a norma filosofica.

Non si chiede affatto se quest'idea della vita nascosta è sempre possibile. Probabilmente già per un cittadino romano dei ceti elevati dell'età imperiale vivere nascosto non è stato facilissimo. Nella nostra epoca, nell'epoca del *brain washing* e del *lie detector*, la situazione appare ancora completamente diversa. A una persona che è favorevole alle concezioni dell'Unione Sovietica una volta ho fatto notare la completa irrazionalità di quello che accade in quel paese, dove gli uni denunciano e liquidano gli altri come traditori. Mi è stato risposto che in Russia questo fenomeno si verifica solo nei ceti superiori, mentre la

grande maggioranza della popolazione non ne sa assolutamente nulla, e che quindi è qualcosa di completamente innocuo. Trovo che è una consolazione molto magra, e che non corrisponde nemmeno alla norma del λάθε βιώσας. Certe cose che una volta avevano la loro sede nella filosofia, per cosí dire al vertice della gerarchia spirituale, filtrano gradualmente attraverso gli strati inferiori e nel corso dei secoli diventano patrimonio di tutti, cosí come nel corso dei secoli l'*Amleto* è diventato un testo per il teatro dei bambini. Se in una compagnia di soldati o in una classe (vi ricorderete certamente di avere osservato qualcosa di simile quando andavate a scuola) un compagno dice all'altro in tono leggermente minaccioso e ammonitore: «Ragazzo, ma tu hai di nuovo dato nell'occhio!», ebbene, quest'idea che bisogna prima di tutto evitare di dare nell'occhio rappresenta l'estrema volgarizzazione di quella «vita nascosta». Nello stesso tempo in questa saggezza popolare, che da un punto di vista pratico ha certamente una sua ragion d'essere, vengono già in luce anche determinate conseguenze sociali: per non dare nell'occhio, per essere nascosti, non si fa nulla, non si dice nulla e alla fine non si pensa neppure piú nulla che non sia compatibile con il modo di pensare dominante. La proprietà di prolungarsi dall'esterno nell'interno è costitutiva di tutti i controlli sociali, di tutti i meccanismi di censura; basta essere stati costretti abbastanza a lungo a non pensare a determinate cose o anche soltanto a non dirle, e si svilupperà la tendenza a esercitare, infine, in se stessi una censura che non è affatto cosí diversa da quella esterna a cui si ubbidisce protestando.

Da questo punto di vista l'individualismo astratto di cui vi ho parlato ha una tendenza a rovesciarsi in una forma di collettivismo. Una concezione analoga è espressa dalla famosa massima «Non venire dal tuo principe, se non sei chiamato», che si è addirittura eretta imperativo categorico e che rappresenta l'opposto di un imperativo storico, poiché qui la pura eteronomia diventa veramente la norma suprema del comportamento. Il comportamento si orienta esclusivamente secondo le norme poste dall'esterno e che minacciano l'individuo. È pur sempre

sorprendente il fatto che concezioni del genere si siano sviluppate all'interno della scuola materialistica; ne potete forse trarre la conseguenza che non c'è nessuna teoria filosofica che comporti già di per se stessa, in modo chiaro e univoco, un determinato atteggiamento verso la prassi. Ogni concezione ammette sempre anche la possibilità di rovesciarsi, attraverso la prassi, nel proprio opposto, ed è questa una testimonianza del fatto che non esiste affatto un'unità immediata della teoria e della prassi.

Ma vorrei ancora usare questa massima quasi come un caso tipico sulla scorta del quale spiegare un fenomeno che potete osservare nella filosofia anche oggi e in particolare misura; vorrei chiamarlo l'ipostasi storica. Con questa espressione intendo il fatto per cui un'esperienza o una situazione che è legata a condizioni storiche del tutto specifiche, come ad esempio la tirannide come forma dominante di tutto il periodo ellenistico, viene trattata, in una filosofia come quella epicurea, come se costituisse la condition humaine, come se fosse una specie di struttura fondamentale dell'umanità. Vi ho detto che secondo il concetto tradizionale della metafisica la filosofia – ed è questa una delle sue eredità piú fatali – ha sempre soltanto a che fare con ciò che è permanente, immutabile ed eterno; se ora pensate ancora al fatto che la filosofia si concentra in cosí larga misura sull'uomo, che come è noto si trasforma in modo incomparabilmente piú lento delle situazioni economico-sociali in cui vive, potete allora capire facilmente come si arriva a queste ipostasi storiche. Qui la situazione terroristica per cui ci si deve nascondere, per riuscire in una qualche misura a scavarsi una via d'uscita, per poter sopravvivere, è trattata come se fosse una struttura fondamentale dell'esistenza, un «esistenziale»[1], si direbbe oggi. La massima presenta la situazione come se fosse insita nella stessa essenza dell'uomo e dell'esistenza umana. Il caso di alcuni esistenziali contemporanei, tuttora di moda, vorrei quasi dire, non è molto diverso. Ad esempio la categoria dell'angoscia, che Heidegger, ricollegandosi al libro di Kierkegaard, ha ele-

[1] [*Existential*. Termine heideggeriano].

vato al rango di categoria fondamentale di tutta l'esistenza, nella propria struttura contiene numerosi momenti che addossano agli uomini una responsabilità estremamente grande, poiché presuppongono la loro autonomia e libertà di decisione, senza che in realtà sia loro assicurato lo spazio d'azione sociale all'interno del quale essi potrebbero comportarsi in modo effettivamente libero e autonomo. La situazione è del tutto analoga, credo, nel caso della categoria della cura [*Sorge*], e lo è piú che mai per alcuni degli esistenziali che Heidegger ha introdotto piú tardi nella sua filosofia. Cosí al posto della nuova «sicurezza» [*Geborgenheit*] di cui certi filosofi amano oggi parlare si potrebbe certamente disegnare una teoria della nuova segretezza [*Verborgenheit*]. In ogni caso mi ha sempre stupito il fatto che quelle scuole della tarda antichità non abbiano piú trovato dei seguaci molto piú energici, anche che non ci sia, ad esempio, una corrente decisamente e dichiaratamente stoica. Ma vorrei profetizzare che nel momento in cui la filosofia esistenzialistica, che tratta l'esistenza come se essa avesse un senso in quanto tale, perderà ogni fascino, si verificheranno delle riprese molto energiche e probabilmente piuttosto noiose della filosofia ellenistica. Quelli di voi che vogliono fare carriera faranno dunque bene a tenere conto fin d'ora di questa prospettiva.

Il concetto della vita nascosta ha una serie di conseguenze di carattere decisamente antinomico; l'applicazione di questo principio porta a contraddizioni insolubili. Nella filosofia epicurea è già formulato con una certa chiarezza quello che Freud chiamerà il principio del piacere, e questo principio vi ha carattere veramente universale. Ma se l'idea della vita nascosta, e cioè della rinuncia, per principio, a ogni intervento pratico nelle situazioni date, viene realizzata coerentemente, il mondo che rifiuta a questo principio del piacere la sua soddisfazione rimane allora immutato, nella sua struttura interna, in una misura molto superiore a quella indispensabile per la conservazione della civiltà. Ne deriva necessariamente il rifiuto di quello stesso principio che questa filosofia presenta come primo e fondamentale. L'edonismo individualistico coe-

rente spinge necessariamente oltre la pura sfera privata, se prendete sul serio l'idea della sua realizzazione, e non vi limitate a considerarlo come quello che con un'espressione abbastanza ridicola si ama chiamare un «principio metodologico».

Non dovete dimenticare che Epicuro deduce il principio del piacere – come vi avevo detto – dalla cosiddetta natura umana, da ciò che gli uomini sono per natura, φύσει. Questa dottrina elaborata nel periodo antico della filosofia greca, in parte dai sofisti, in parte dai cinici, ha acquistato un peso sempre maggiore nell'epoca ellenistica, soprattutto nello stoicismo. Nell'antichità si distingueva fra quello che gli uomini sono per natura, φύσει, e quello che essi sono soltanto per posizione, quello che sono diventati grazie a istituzioni che sono a loro volta un prodotto umano. Epicuro deriva dunque il principio del piacere dalla natura. La scuola epicurea si è elevata fino al principio di una filantropia universale. Ma se ci si regola secondo quella norma dell'esistenza privata chiusa in sé, il concetto di universalità che è compreso in tale principio si capovolge esattamente nel suo opposto. Diventa il privilegio di quei pochi che possono permettersi di vivere nascosti. Per un gruppo del genere Stendhal ha trovato la celebre denominazione «happy few» [2].

Nello stesso tempo la vita nascosta atrofizza anche l'individuo. Chi come me, è stato emigrato, sa per esperienza quanto l'isolamento, o anche la riduzione dei propri rapporti a un gruppo molto piccolo di persone, dove non esiste la possibilità di un esternamento, di un'influenza esterna, porti – vorrei dire – a deformazioni. Viene pregiudicata persino quella che si chiama in genere la produttività dell'uomo; poiché nemmeno essa è qualcosa di puramente individuale, che è proprio soltanto del singolo. Anche nella produttività – persino se non si cerca affatto di ottenere certi effetti, se non si mira in nessun modo a tirare dalla propria parte delle persone o comunque a influenzarle –, in ogni attività teoretica è insito un momento pra-

[2] Adorno si riferisce al motto del romanzo di Stendhal *Lucien Leuwen*, che cita Byron (ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* cit.).

tico, sia pure quanto si voglia sublimato. Ogni soggetto – come si dice – produttivo può sperimentare personalmente la verità di questa affermazione, se osserva quanto spesso accade che l'impulso per una concezione che poi si presenta come perfettamente autonoma e autosufficiente venga dall'esterno, sotto forma di sollecitazione o di stimolo.

Se questo momento viene completamente meno, anche nella produzione interiore c'è qualcosa che non va. L'Io non si dispiega se si cura e coltiva come se fosse una pianta, se si innaffia e si rallegra della sua bella fioritura, ma solo a condizione di quella che Goethe e Hegel – che proprio su questo punto furono d'accordo – hanno chiamato alienazione [*Entäusserung*]. Alienazione qui non significa affatto un adattamento completo al mondo, per cui ci si rende simili ad esso. Al contrario, ciò che esiste in un certo modo, la casualità della propria particolare esistenza, deve essere esposta alla dialettica con il Non-io. Solo ciò che regge alla prova di questa dialettica e in questa stessa dialettica giunge alla propria verità, ha veramente ragione; ma non ciò che difende la propria integrità rifiutando ogni rapporto con quello che potrebbe minacciarla. Quella che si chiama la ricchezza dell'individuo o della persona, e tutto ciò a cui mirano le ideologie della cultura (le teorie cosiddette individualistiche ne hanno fatto una norma), in verità è sempre anche la ricchezza del mondo che si sperimenta, e si forma solo nell'esperienza di questo mondo. Schopenhauer ha detto giustamente che se l'individuo entra interamente in sé, invece di compiere questo atto di alienazione, non diventa affatto pieno e sostanziale, ma al contrario si specchia per cosí dire in un vuoto abissale.

Rinunciando a ogni intervento attivo l'individuo restringe insieme anche se stesso. Ma nell'atto di formulare questo concetto non dimentico il pericolo dell'ipostasi storica. Queste cose hanno la loro connotazione storica o il loro valore di posizione storico al punto che ci possono anche essere delle situazioni in cui proprio l'attività intellettuale come rinuncia a un'immediata influenza pratica diventa la forma della vera prassi, mentre la prassi

dominante, non importa di quale colore, in queste fasi può diventare schiava di quell'era della burocrazia che Max Weber ha descritto ai suoi primi albori. Ci possono essere persino dei periodi in cui è piú pericoloso pensare ed esprimere delle idee che prendere delle iniziative pratiche per il cambiamento del mondo, per quanto radicali esse possano sembrare. Eppure il momento della prassi è essenziale anche a questo tipo di pensiero; nel senso che se non è già in se stesso una specie di prassi, è a priori un falso pensiero. Il passaggio dell'Io nel Non-io attraverso la sua azione non è semplicemente una conseguenza che viene tratta dalla teoria, come vi si predica continuamente e come tutti noi ci abituiamo facilmente a credere; al contrario, significa anche una condizione immanente della teoria. Lo stesso pensiero è un comportamento, e chi nel pensiero non assume insieme anche un certo comportamento rispetto alla realtà, costui a rigore neanche pensa.

Ma non vorrei andare troppo al di là delle intenzioni del buon Epicuro, che non ha pensato a tutto questo in modo cosí radicale, non ha tratto queste conseguenze. Sviluppando queste conseguenze gli si fa un po' torto; poiché per lui il λάθε βιῶσας rappresenta solo un'indicazione pratica. Come la maggior parte dei teoremi illuministici – questo vale anche e soprattutto per il secolo XVIII –, anche quelli di Epicuro diventano falsi se vengono trasformati in teoremi filosofici nel senso consueto, e cioè se vengono intesi come principî rigorosi, del tipo ad esempio dell'imperativo categorico di Kant. È una proprietà caratteristica sia della fase storica a cui appartiene Epicuro che anche del suo tipo mentale, il fatto che le categorie che egli usa non siano interamente riflesse in sé, nel senso della riflessione filosofica radicale. D'altra parte è necessario riflettere sulle categorie. Rendere ragione a un pensatore significa sempre anche fargli torto. Le filosofie hanno bisogno delle riflessioni come quelle che ho fatto intorno alla categoria dell'essere-nascosto, per poter realizzare i loro diritti, o, eventualmente, essere convinte del loro torto. Del resto una delle conseguenze del conformismo a cui vi ho accennato è stata tratta dallo stesso

Epicuro; che raccomanda la monarchia. Invece è rimasto fedele a una tradizione illuministica del pensiero greco molto piú antica, poiché ha criticato la famiglia nella forma che aveva ai suoi tempi in un modo relativamente molto radicale e profondo; egli l'ha considerata come una zavorra per l'individuo e come un'istanza di rifiuto. La forma di rapporto interumano a cui Epicuro attribuisce il massimo valore è quella dell'amicizia; questo concetto dell'amicizia egli l'ha poi ampliato o elevato fino a quello della filantropia. Ciò che noi intendiamo oggi per filantropia, quell'idea di una specie di benevolenza a priori nei confronti degli altri uomini, che deve mitigare i rapporti di dominio che regnano fra gli uomini, risale a Epicuro; a lui risale dunque anche la concezione che nell'Austria giuseppina è diventata quasi una religione di stato. Si tratta di una forma di edonismo profondamente consolatoria e quindi pessimistica.

Vorrei ora descrivere in modo un po' preciso le caratteristiche di una tipica forma di pensiero che appartiene alla storia moderna del materialismo, poi dire forse ancora qualcosa intorno al fattore materialistico presente in Marx, e per concludere disegnare, almeno a grandi linee, una specie di breve tipologia del pensiero materialistico.

Thomas Hobbes è nato nel 1588 e ha raggiunto una età favolosa, credo di novantadue anni. Dunque la sua giovinezza appartiene ancora al rinascimento, all'età di Shakespeare, mentre la sua vecchiaia rientra già nel preilluminismo – si potrebbe dire –, o in ogni caso alla tarda età barocca e a quel mondo che nel suo aspetto filosofico siete soliti collegare essenzialmente al nome di Leibniz. Ha trascorso la sua vita dapprima come precettore presso una grande famiglia, i Cavendish, che piú tardi riceveranno il titolo di duchi del Devonshire, e ha passato tutta la sua esistenza empirica nella sfera del grande potere politico e sociale. Ciò è tipico di tutto il pensiero inglese. I filosofi inglesi importanti, quasi senza eccezioni, sono stati in un determinato rapporto col potere politico, da Bacone fino a Hume, che forse proprio per questo è anche stato un grande storico. In questo senso si sono distinti netta-

mente dai filosofi tedeschi, in sostanza idealisti. Un fatto dà molto da pensare: gli idealisti, che creano il mondo col pensiero e per cui la sovranità e autonomia del pensiero rispetto alla realtà non è mai abbastanza grande, sono stati di solito delle persone che hanno condotto una vita ristretta, in genere piccolo-borghese, mentre gli empiristi e materialisti inglesi, in cui la pretesa del pensiero di penetrare nella realtà, o addirittura di determinarla e costituirla, era tanto minore, in genere sono stati quello che Hofmannsthal avrebbe indicato con l'espressione «grandi signori».

Per essere compreso il materialismo di Hobbes deve essere visto sullo sfondo delle lotte fra il potere dello stato, come organizzazione che concerne la convivenza reale degli uomini, e il potere della chiesa. La passione profonda, l'impulso interno che muove tutto il pensiero di Hobbes è la volontà di rafforzare il potere statale contro gli attacchi della chiesa – ed è questo un motivo del tutto rinascimentale, che Hobbes ha in comune con Machiavelli. Ciò implica già la sua opposizione antispiritualistica alla pretesa dell'egemonia di un principio puramente spirituale come quello che era incarnato dalla teologia. Nel 1640, quando ebbe inizio il Lungo Parlamento, Hobbes emigrò dall'Inghilterra in Francia. Quella che è chiamata la sua filosofia naturale, e quindi il cosiddetto materialismo hobbesiano, è esposto soprattutto nei due scritti *De homine* e *De corpore*[3], che sono assai meno conosciuti delle opere di filosofia politica.

Poiché tutti voi sapete senz'altro qualcosa della filosofia politica, vorrei mostrarvi come in Hobbes una concezione dello stato estremamente autoritaria si congiunga con una determinata posizione materialistica nella metafisica o nella filosofia della natura. Non intendo esporre il sistema di Hobbes, che è molto ampio, in un modo simile a quello in cui vi ho presentato gli antichi sistem

[3] THOMAS HOBBES, *De Corpore* (1655), *Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, in *Opera Philosophica Omnia*, I, a cura di W. Molesworth, 1839-45, 1915². *De Homine* (1658), *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda*, in *Opera* cit.

materialistici. Con l'intentio obliqua, con l'orientamento sul soggetto, è connesso il fatto che in Hobbes la stessa filosofia diventa quello che negli antichi materialisti erano la natura e la conoscenza della natura. Infatti per Hobbes la filosofia ha il duplice compito di dedurre gli effetti dalle cause nel senso di un determinismo rigoroso come quello che abbiamo già incontrato in Democrito, e di risalire, viceversa, dal dato particolare a possibili cause, attraverso inferenze corrette. In questo modo il particolare acquista un grande peso, e si nega che i concetti generali abbiano una qualsiasi specie di realtà. Un nominalismo come questo è molto piú coerente di tutti i suoi precedenti antichi. Per il pensiero hobbesiano questa direzione è decisiva, e vedremo che anche lo stesso concetto di materialismo in Hobbes è fortemente condizionato da questo nominalismo, che è collegato con la tradizione inglese e con tutta la tradizione empiristica in genere, che prende sempre le mosse dalla coscienza umana individuale.

Vi ricorderete che vi ho detto che ci sono sempre stati dei collegamenti fra il positivismo e il materialismo, dal vecchio Democrito fino a Marx, ma che fra la scienza positiva e il materialismo ci sono sempre anche state delle tensioni e delle inimicizie feroci, da Epicuro a Lenin. Ora in Hobbes il motivo positivistico si afferma in quanto egli stabilisce un'assoluta identità fra il ragionamento corretto e il calcolo. Hobbes è uno di quei non numerosissimi materialisti che furono estremamente favorevoli alla matematica; probabilmente lo è piú di quanto poté esserlo lo stesso Democrito, che non aveva concepito gli atomi come modelli matematici, ma come realtà. In fondo Hobbes ha già compiuto quell'identificazione della matematica e della logica che nel secolo XIX, a partire da Frege e Peano, porterà all'elaborazione del calcolo logico, cioè alla cosiddetta logistica, che io purtroppo conosco troppo poco per potervene parlare nella misura in cui sarei tenuto a farlo. Dal suo maestro Bacone egli ha ereditato direttamente il momento praticistico, per cui ogni filosofia ha il compito di calcolare preventivamente gli effetti relativi a certi scopi pratici che si tratta di raggiungere. Si tratta dell'idea che in verità la teoria ha solo la funzione di dominare il

mondo. Un momento pratico paragonabile a questo svolge una parte decisiva nel materialismo di Marx, dove però la prassi deve cambiare il mondo. Del resto l'idea che la matematica serva a calcolare i possibili effetti futuri e quindi alla prassi è caratteristica di tutta l'epoca a cui appartiene Hobbes. Nel *Discorso sul metodo* di Cartesio troverete delle formulazioni in questo senso che potrebbero essere di Hobbes, e viceversa; e del resto nel secolo XVII c'è un clima generale che crea un'unità molto maggiore di quella ammessa dalla nostra rappresentazione delle lotte fra le diverse scuole. Lo dimostrano già la corrispondenza di Cartesio e le conseguenti aggiunte che egli stesso ha pubblicato nei suoi scritti. Vedrete come tutte queste filosofie, anche quella di Cartesio e soprattutto quella spinoziana, contengano qualcosa di piú di un semplice grano di materialismo.

Lo stesso Hobbes – e si tratta nuovamente di un fatto assai singolare, trattandosi di un nominalista cosí coerente – ha seguito piuttosto un metodo deduttivo di tipo cartesiano, che non un metodo puramente induttivo, come ci si potrebbe aspettare da un pensatore per cui il vero essere doveva necessariamente identificarsi con il particolare, con ciò che si sottrae al concetto. È una contraddizione costante, con cui si scontrano quasi tutti i materialisti coerenti, il fatto che per necessità logica siano costretti a derivare tutto ciò che esiste da un determinato principio, appunto dal principio materiale, mentre d'altra parte la materia deve indicare precisamente ciò che non è principio, che non è una forma generalissima del pensiero, che non si risolve interamente nel pensiero. Questa contraddizione ha sempre impedito la costruzione di un materialismo cosiddetto coerente. Le accuse – a buon mercato, del resto – di incoerenza che sono rivolte contro di esso in genere si riferiscono a questo carattere contraddittorio, aporetico. Ora questa contraddittorietà può essere bensí eliminata da un pensiero piú elegante; ma essa allude al carattere antinomico che è proprio del pensiero in genere, in quanto sforzo di cogliere la realtà. In fondo non ci potrebbero essere dei sistemi materialistici, e tuttavia nella misura in cui il materialismo è monistico, in

cui afferma che tutto è materia, in cui vuole derivare tutto ciò che esiste da un unico principio, esso è continuamente costretto ad assumere una forma sistematica.

29 gennaio 1963.

40.

Anche se qui mi interessa soprattutto un determinato tipo di materialismo, vorrei tuttavia soddisfare un vostro desiderio, esaminando un punto che le trattazioni della filosofia hobbesiana in genere trascurano. Vorrei aiutarvi a capire un po' la connessione che esiste fra la logica, la metafisica, la dottrina della natura di Hobbes da un lato e la sua antropologia e filosofia politica dall'altro. Hobbes è stato forse il primo a criticare quella che io chiamo l'ipostasi della copula, e cioè la concezione per cui si pensa che l'«è» del giudizio predicativo stia a rappresentare una realtà autonoma rispetto ai fatti che sono messi in rapporto fra loro e che corrispondono alle funzioni logiche del soggetto e del predicato. Questa autonomia si esprimerebbe nel concetto generale dell'essere. La critica di questa concezione, che è determinante per il concetto hobbesiano della logica o della filosofia, si trova nel capitolo XLVI del *Leviatano* [1], a cui vorrei rimandarvi esplicitamente. Il problema è anche molto importante per la situazione filosofica attuale; esso ricompare nel neopositivismo. È vero che qui viene semplicemente a cadere il momento che vorrei chiamare della relativa autonomia della copula, che viene ridotta a un segno del tutto privo di contenuto. Cosí facendo il nominalismo si dà la zappa sui piedi; ma qui non possiamo discutere ulteriormente

[1] THOMAS HOBBES, *Leviathan Sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis* (1651), in *Opera* cit., III, cap. XLVI, p. 490 [trad. it. *Il Leviatano*, Utet, Torino 1955, II, pp. 758 sg.].

questo argomento, che rientra nel campo di quella che è chiamata la problematica ontologica.

Quanto alla fisica di Hobbes, vorrei solo attirare la vostra attenzione sul fatto che egli mantiene il concetto tradizionale di sostanza elaborato dalla filosofia scolastica, ma gli assegna una funzione diversa. Altri pensatori della sua epoca lo hanno fatto; la stessa cosa si può dire per la dottrina della sostanza di Cartesio, come ha constatato Gilson, e, ovviamente, anche e ancora a maggior ragione per la teoria della sostanza di Spinoza. Il secolo XVII non è dunque caratterizzato da un abbandono completo e radicale di quella teoria della sostanza e degli accidenti che risale ad Aristotele, nel senso che si limiti semplicemente a contrapporre al concetto di sostanza un concetto del soggetto; la svolta soggettivistica che ha luogo in questo periodo, in modo aperto o nascosto, continua invece a servirsi delle teorie della tradizione aristotelico-scolastica. E in questo comportamento è persino presente un momento di verità, come potremmo dire oggi, nel senso che se non si afferma anche una certa sostanzialità, e cioè l'autonomia del momento soggettivo, lo stesso concetto del soggetto non ha piú senso.

Secondo la definizione scolastica tradizionale, che la terminologia filosofica del secolo XVII – Cartesio e Spinoza compresi – ha esplicitamente conservato, sostanza è ciò che « nulla re indiget ad existendum », che non ha bisogno di qualcos'altro per esistere, per essere. Hobbes mantiene questo concetto tradizionale di sostanza, ma lo riferisce al mondo dei corpi. Ora il momento materialistico del suo pensiero consiste nel fatto che la sostanza viene senz'altro identificata con la materia, mentre nelle altre filosofie il concetto di sostanza non è mai stato interamente ridotto a quello di materia. D'altro lato egli conserva anche il concetto di accidente. Ma accidentale per lui è proprio l'affezione soggettiva. La distinzione scolastica viene rovesciata nel senso che la realtà che può essere chiamata spirituale in senso lato, e anzitutto lo spirito nella forma della sensibilità, diventa ora qualcosa di accidentale, di puramente accessorio, mentre l'essere-in-sé dei corpi è considerato come sostanziale.

Hobbes intende per corpo ciò che, indipendentemente dal nostro pensiero, riempie una parte dello spazio e coincide con lo spazio. Poiché egli afferma che in se stessi lo spazio e il tempo sono soggettivi, e cioè dei puri «phantasmata», secondo la sua espressione, viene cosí a cadere la vecchia dualità dello spazio e della materia che abbiamo riscontrato in Democrito ed Epicuro (donde potete nuovamente vedere, con molta chiarezza, come il clima del materialismo moderno e quello del materialismo antico siano completamente diversi). L'accidentale per lui non è reale, ma è solo il modo in cui i corpi vengono compresi da noi, è dunque, in termini moderni, la sfumatura soggettiva della materia esistente in sé. Per questo suo momento il materialismo di Hobbes – come la maggior parte delle filosofie materialistiche moderne – assume un colore positivistico o empiristico. Questo concetto dell'accidente è già straordinariamente vicino a un concetto che è familiare a quelli di voi che si sono occupati della storia della gnoseologia. Esso è stato coniato dall'immediato successore e anche critico radicale – certamente – di Hobbes, Locke, con la sua teoria delle qualità secondarie. Si può forse anche dire che questo momento deve essere considerato come comune a tutto il materialismo, che rientra piú o meno in tutte le concezioni materialistiche: il rapporto fra l'essenza e il fenomeno viene rovesciato rispetto alla tradizione platonica; diventa essenza ciò che qui è fenomeno, e cioè il mondo dei corpi, mentre viceversa diventa fenomeno ciò che in Platone è essenza, vale a dire la comprensione spirituale, l'attività dello spirito, le funzioni intellettive nel loro complesso. Questo rovesciamento è probabilmente il concetto supremo che unifica tutti i diversi tipi di materialismo.

Anche il concetto di materia in Hobbes subisce un singolare spostamento rispetto a quello antico. Bisognerebbe davvero esaminare molto esattamente la struttura di questo materialismo positivistico e empiristico, impregnato di momenti soggettivi, eppure radicalmente naturalistico, che è rappresentato dal pensiero di Hobbes. La filosofia di Hobbes è estremamente complessa e differenziata soprattutto perché vi è bensí affermato nel modo piú radi-

cale il momento antidealistico del materialismo, l'impossibilità di risolvere la materia nei concetti, nella forma di un nominalismo estremo, mentre d'altra parte Hobbes è animato da quella passione che sta alla base dei grandi sistemi deduttivi del secolo XVII. A sua volta Hobbes ha esercitato un'influenza decisiva su uno dei sistemi razionalistici piú importanti, su quello di Spinoza, il cui *Trattato politico*[2] (opera tarda e incompiuta) è per una parte essenziale una diretta risposta a Hobbes. Nel secolo XVII il fascino del metodo deduttivo era in ultima analisi cosí forte, che nonostante le tendenze antidealistiche o antirazionalistiche e quindi implicitamente antisistematiche della sua filosofia Hobbes è stato tuttavia uno dei grandi pensatori sistematici di questo periodo.

Questo fatto si spiega in modo molto semplice e tangibile se si considera la storia della scienza; esattamente nello stesso modo dei suoi avversari razionalisti anche Hobbes era stato profondamente impressionato dal metodo matematico, a cui attribuiva un'importanza fondamentale. La stessa capacità deduttiva o la facoltà del pensiero in genere è stata da lui identificata senz'altro col procedimento matematico; poiché qui il termine «ratiocinari» in fondo non indica piú il solo ragionamento logico-formale, ma significa pensiero in genere. Il pensiero hobbesiano è determinato da questo singolare incontro fra un nominalismo estremamente radicale e una forza sistematica e un bisogno di sistematicità che forse si possono spiegare semplicemente col tentativo di affermarsi contro la immensa forza persuasiva del sistema cartesiano. La sua interna complessità dovrebbe essere rappresentata come un campo di forze, e cioè come un reciproco confronto delle forze contenute in questa filosofia. Nelle solite storie della filosofia e anche in quelle del materialismo questo punto essenziale è a malapena accennato.

La materia non è né un corpo, né una realtà particolare diversa dai corpi. Ciò potrebbe forse ricordarvi le tesi dell'antica speculazione naturalistica, secondo cui la materia è l'essere vero, autentico. Ma l'interpretazione che

[2] BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tractatus Politicus* (postumo, 1677).

Hobbes dà di quest'idea della materia come separata dai singoli corpi o da un particolare tipo di corpo rovescia esattamente il senso della concezione antica. A questo punto si fa valere appunto il momento nominalistico. Temo di avere usato assai spesso il concetto di nominalismo, in queste lezioni, senza spiegarlo. Questo concetto può indurre a un certo fraintendimento, poiché chi non ha una cultura filosofica potrebbe facilmente pensare che il nominalismo, che pone l'accento sui nomi, consideri questi nomi come l'essere vero o autentico. Ma nella terminologia filosofica i termini spesso hanno addirittura il significato opposto a quello che ci si potrebbe aspettare.

La corrente del nominalismo ha bensí origine nel mondo antico, ma si è sviluppata pienamente solo nell'ultima fase della filosofia scolastica medievale, con i successori di Duns Scoto, a partire da Guglielmo di Ockham. Secondo il nominalismo i concetti universali non hanno nessuna forma di realtà, nessun essere proprio e sostanziale; sono dei puri nomi, e cioè abbreviazioni, segni sotto cui raccogliere i particolari a cui si riferiscono; potrebbero in un certo senso essere distrutti, non avrebbero nessuna ragion d'essere, se ci fosse nota o data tutta la realtà particolare che viene raccolta sotto di essi. L'antitesi di questo concetto di nominalismo (che d'ora in poi potrò forse usare con la coscienza un po' piú tranquilla) è il concetto del realismo, secondo cui i concetti esistono in sé, sono autonomi e indipendenti – almeno fino a un certo punto – dai casi particolari a cui si riferiscono. Questo realismo identifica la realtà proprio con i concetti e non con le cose puramente empiriche che incontriamo, e quindi – in termini grossolani – è esattamente l'opposto di ciò che si intende abitualmente per realismo. Se si usa questo concetto scolastico di realismo bisogna chiarire questo punto, per evitare un'interpretazione errata del termine.

Hobbes è stato un nominalista radicale, e in questo senso è il diretto successore di Bacone, che è stato il primo dei filosofi empiristi e ha assunto un orientamento energicamente nominalistico, contro l'aristotelismo dominante. Hobbes ha applicato questo nominalismo anche e soprattutto allo stesso concetto di materia. Anche la materia è

un puro nome, mentre il reale, la sola realtà è costituita dai singoli corpi, dalle singole cose fisiche, che vengono riunite sotto questo concetto di materia. I corpi non sono ridotti agli atomi, che Hobbes respinge considerandoli come una pura costruzione teorica„ un espediente; essi sono invece concepiti secondo il modello dei corpi empiricamente dati, in genere molto piccoli. Conformemente al suo orientamento empiristico e antispeculativo i modelli del vero essere non sono dunque gli atomi, ma i corpuscoli.

Alla base del materialismo di Hobbes non sta il principio dell'atomo, ma il cosiddetto principio corpuscolare. Ma affinché questa nostra rapida esposizione non diventi troppo semplicistica dobbiamo dire che in determinati contesti Hobbes ha anche ammesso il concetto di atomo; ma nel suo pensiero questo concetto non può piú pretendere a quell'universalità che possiede invece nella filosofia antica. Questa riduzione del concetto di materia a un puro nome vi mostra come il materialismo in un certo senso sia già stato spezzato dal principio empiristico, che piú tardi, nei successivi confronti col materialismo, gli si opporrà nel modo piú radicale. In questo modo Hobbes ha dato al materialismo un orientamento positivistico, che è difficilmente compatibile col rigoroso concetto metafisico del materialismo, che sviluppa un concetto del mondo materiale come essere-in-sé. La materia per Hobbes non è altro che il corpo concepito in generale; le proprietà dei corpi generali, che possono essere constatate ovunque, costituiscono il concetto della materia, ma in quanto tali sono delle astrazioni, sono soggettivamente mediate, noi diremmo. Si verifica qui una fusione assai singolare di motivi materialistici con motivi empiristici o positivistici, per cui non ci può essere un primo principio materiale assolutamente privo di qualità come quello degli atomi.

Quasi sempre nel materialismo c'è un forte interesse sociale, per il mondo umano; se si nega ogni forma di trascendenza, subito le cose che avvengono in questo mondo, dunque anche il mondo umano-sociale, vengono a occupare, nei sistemi materialistici, un posto determinante. Vorrei partire di qui per spiegarvi in che modo la teoria

antropologica e politica di Hobbes è connessa col suo materialismo. Ciò è importante, poiché la politica di Hobbes è nel piú netto contrasto con le teorie politiche umanistiche che sono in genere proprie del materialismo, da Epicuro e dalla sua dottrina della filantropia fino al cosiddetto umanesimo reale che è stato proclamato da Marx. A questo proposito dovete richiamarvi a un concetto che ho introdotto en passant, al concetto del naturalismo hobbesiano. Il materialismo di Hobbes consiste essenzialmente nel fatto che tutto ciò che esiste è per principio un essere naturale, che non ci sono affatto degli esseri soprannaturali, in ogni caso come oggetto della conoscenza. Egli sostiene una teoria della doppia verità, della verità soprannaturale e di quella naturale, e lascia semplicemente quella soprannaturale alla chiesa; anche questo motivo risale a una tradizione del tardo Medioevo, ma in Hobbes ha già un accento fortemente cinico, poiché se si legge questo autore si ha l'impressione che egli non prenda affatto sul serio le categorie religiose o metafisiche in quanto tali; egli le considera esclusivamente dal punto di vista dello stato, come strumenti con cui quest'ultimo può consolidare il suo dominio. La concezione che egli ha del mondo è assolutamente naturalistica; come tutti gli altri esseri, anche gli uomini sono puramente degli esseri naturali.

Sottostanno esclusivamente alle leggi della natura, e quindi possono essere dominati mediante la previsione e pianificazione razionale, esattamente allo stesso modo che secondo la teoria di Bacone il senso e scopo del progresso della conoscenza è il dominio della natura esterna. L'idea della possibilità di dominare la natura è estesa da Hobbes alla natura interna, umana, che viene concepita a sua volta come uguale o simile a quella esterna. Egli identifica, propriamente, la natura umana con quella degli animali, ad esempio nella sua famosa similitudine secondo cui l'uomo è un lupo per gli altri uomini, «homo homini lupus».

La seconda premessa, il secondo motivo della sua politica è alla base di quella teoria estremamente repressiva che è servita storicamente a giustificare l'assolutismo inglese, contro la dottrina della rivoluzione inglese; è il

motivo del nominalismo estremo. Credo che qui possiate intendere tranquillamente questo termine con una certa larghezza, senza che dobbiate ostinarvi troppo sul contrasto fra il concetto e i fatti compresi sotto di esso; ora potete pensare semplicemente alla relazione fra l'universale e il particolare. La tesi radicale del nominalismo implica che veramente reale è solo il particolare, mentre l'universale è o una pura apparenza o, tutt'al piú, un necessario strumento di comunicazione. Cosí secondo Hobbes nelle cose umane la realtà fondamentale risiede esclusivamente nei singoli esseri umani, e non in un qualche concetto che sia loro superiore e ne costituisca la comune struttura.

Non c'è dunque un concetto di umanità che esprima il momento universalmente umano; quando si dice «*l'*uomo», secondo questa dottrina non si tratta che di un'espressione abbreviata per indicare i singoli uomini a cui di volta in volta ci si riferisce. Questa concezione ha una conseguenza molto importante, e cioè un'opposizione energica, e radicale come nessun'altra in passato, contro l'antropologia di Aristotele, secondo cui il concetto universale dell'uomo è quello di uno ζῶον πολιτικόν, e quindi l'uomo è considerato come un essere sociale. Questo concetto dell'animale sociale, secondo cui l'uomo è originariamente legato a una società in forza di un istinto o bisogno collettivo che gli è immanente, viene negato da Hobbes. Potremmo dire che egli introduce il nominalismo nella stessa antropologia. Non esiste null'altro che gli esseri puramente individuali, naturali, che tendono all'autoconservazione. Del resto certi aspetti dell'*Etica* di Spinoza – basta pensare al principio che ogni essere è determinato anzitutto dal bisogno di autoconservarsi – non sono affatto lontani da questa concezione come abitualmente si crede. Come ci sono dei punti di contatto fra Cartesio e Bacone, ce ne sono anche, e straordinariamente numerosi, fra i due successivi contemporanei Hobbes e Spinoza.

Gli uomini non hanno affatto un istinto sociale; non sono esseri sociali, ma dei puri esseri naturali, isolati e solitari come gli animali. Entrano in rapporto fra loro solo perché non ne possono fare a meno, perché altri-

menti perirebbero, e se si forma la società – che viene istituita attraverso il contratto politico, secondo il generale modello del diritto naturale – è solo sulla base dell'istinto di autoconservazione.

Questi animali malvagi si distruggerebbero e sterminerebbero a vicenda, in modo che infine ciò andrebbe contro l'interesse di ogni singolo; decidono cosí di radunarsi e dicono: «Be', facciamo uno stato». E poiché non c'è altro da fare, cedono la loro libertà – che secondo Hobbes è piuttosto inutile – appunto al sovrano, che la detiene nella misura in cui garantisce loro la possibilità dell'autoconservazione.

A questi due momenti si aggiunge infine quello specificamente materialistico, che deve essere osservato anche in Hobbes; in quanto esseri naturali, gli uomini sono determinati esclusivamente dal nudo bisogno, e quindi il conflitto costituisce una possibilità cosí universale e onnipresente che l'unica possibilità di uscire da questa situazione, che la stessa soddisfazione dei bisogni dipendono dal fatto che si rinunci a questa originaria guerra di tutti contro tutti. È questo lo schema della filosofia politica di Hobbes, in cui potete vedere veramente la prefigurazione di concezioni che per il resto hanno assai poco a che fare col materialismo hobbesiano, e cioè di quelle teorie secondo cui il progresso non dipende affatto da certe qualità originarie e positive della natura umana, come hanno insegnato Aristotele o per esempio anche Locke, ma dal bisogno e dalla contraddizione che è determinata direttamente da un principio borghese, vale a dire dall'inconciliabilità degli interessi individuali in concorrenza tra loro.

Se nella filosofia kantiana della storia l'idea della libertà o quella di una giusta organizzazione della società sono condizionate da quella dell'antagonismo degli interessi, e si afferma che gli uomini empirici sono radicalmente cattivi, ebbene, questa teoria risale direttamente a Hobbes, anche se Kant voleva certamente avere poco a che fare con lui. La grande concezione hegeliana dell'astuzia della ragione, e cioè la teoria secondo cui l'organizzazione razionale della società si realizza attraverso gli interessi degli uomini, ma in certo modo senza che essi se ne rendano

conto e lo vogliano, è la conseguenza piú rigorosa di questa posizione. Stranamente, l'ultima eredità di questa concezione originariamente amalgamata con l'ideologia dell'assolutismo inglese si ritrova ancora in Marx. Hobbes ha ricevuto un'educazione puritana, e in genere rientra nel contesto del puritanesimo inglese; nel suo pensiero è cosí completamente assente quel momento edonistico che abbiamo constatato negli altri filosofi materialisti. E quindi avrebbe considerato e respinto l'idea della felicità degli uomini come una speculazione frivola e vana. Egli è già un perfetto borghese, nel senso che ciò che gli importa è il dominio della natura, la realizzazione degli interessi, in particolare il meccanismo del rafforzamento dello stato, assai piú che ogni altra cosa; in una concezione come questa non c'è posto per il concetto della felicità. E anche qui è del tutto coerente, in quanto la concezione dell'uomo che lo considera a priori come un essere puramente naturale, e anzi distruttivo, ha escluso completamente l'altro momento, il momento dell'eros, che introduce negli uomini un tratto di socialità che giustifica la sua definizione come ζῶον πολιτικόν. Il buon Hobbes non capisce affatto queste cose. Se gli uomini sono delle belve, il problema della loro felicità non si presenta affatto, poiché non si pone nemmeno quello se essi siano degni della felicità.

Proprio questo disprezzo per gli uomini, che è un momento peculiare di Hobbes – anche se accompagna, come un'ombra, le concezioni materialistiche, e ricompare dove meno ce lo aspetteremmo –, rivela come il materialismo moderno sia stato influenzato essenzialmente dal cristianesimo, e, per il suo tramite, dal platonismo. Se posso usare questa formulazione dialettica, il materialismo hobbesiano contiene necessariamente in sé il momento della negazione della materia. Si potrebbe dire che in questo materialismo negativo o oscuro che sta alla base del pensiero di Hobbes e che svolge anche la sua funzione in altri pensatori ugualmente oscuri e perciò screditati come Mandeville, e che ha trovato infine la sua espressione estrema nelle opinioni filosofiche del marchese di Sade, si rispecchia, in certo modo, quell'umiliazione della sfera dell'esi-

stenza sensibile che lo spirito dominante ha precedentemente imposto alla materia. Mentre il pensiero hobbesiano concepisce la materia come il solo e autentico essere, fa proprio, d'altra parte, quel giudizio spiritualistico su di essa che è stato formulato per la prima volta e una volta per tutte nel famoso passo del *Fedone* dove si dice che il corpo è la tomba dell'anima[3]. Di qui sono tratte quelle conseguenze repressive che sono normalmente riservate agli idealisti: «Non devono averlo», o perfino «Non deve essere». L'utopia è dunque radicalmente esclusa da questa forma di materialismo.

Solo in una fase molto posteriore, vale a dire con Marx, si è cercato di unire il momento utopistico del materialismo, che trovate nelle prime filosofie di questa corrente, con questo momento antiutopistico, che sostiene l'impotenza e l'assoluta debolezza e fragilità della natura dei singoli individui umani. Se la teoria di Marx sia veramente riuscita a conciliare questi due momenti, è un grosso problema. Poiché il materialismo moderno è passato attraverso il cristianesimo, e non c'è nessuna idea filosofica moderna, per quanto anticristiana possa apparire, che non presupponga l'esperienza del cristianesimo come condizione della propria possibilità, il suo clima è completamente cambiato rispetto a quello del materialismo antico, che appartiene a un'epoca in cui il cristianesimo non ha ancora condannato la natura perché corrotta dal peccato originale e perciò cattiva. Se invece di tenere conto di questo clima si isolano, e cioè si trattano in un certo senso come tesi, dei motivi filosofici che sarebbero del tutto identici in filosofie diverse, non si coglie appunto il loro significato completamente diverso. Hegel ha parlato dell'etere in cui sono immerse queste idee filosofiche. Il valore di posizione che il materialismo assume in Hobbes ne è una prova molto evidente.

Qualcosa dell'antiedonismo di Hobbes si ritrova persino in Marx, che proprio nella sfera erotica, che fornisce la chiave per capire tutti questi problemi, ha sempre sostenuto una posizione puritana, sia nella sua vita privata

[3] PLATONE, *Fedone*, 65 *e* 6 - 66 *a* 6.

che anche in certi passi del *Manifesto dei comunisti* che potrebbero essere definiti addirittura moralistici. Quando il materialismo dialettico ufficiale attribuisce un valore assoluto alla morale del lavoro e della comunità, a spese delle esigenze dei soggetti umani individuali a cui si nega ogni soddisfazione, ebbene, esso realizza una tendenza che è presente, almeno embrionalmente, in questa tradizione materialistica, anche se non mi pare che Marx meriti veramente quest'accusa, poiché egli ha anche salvato il momento edonistico almeno in una forma negativa, come liberazione dal dolore.

31 gennaio 1963.

41.

Il materialismo di Marx è indicato in genere come dialettico o economico. Ora questa definizione non si riferisce solo alla tesi fondamentale della teoria marxista, che postula il primato dell'economia, del processo della vita sociale sulle forme e attività spirituali, ma si riferisce insieme anche al concetto specifico di materialismo. La teoria marxista, può essere intesa, nel suo complesso o in ogni caso per un suo aspetto, come una critica della filosofia, proprio in quanto la filosofia crede di poter dedurre la realtà da certi principî universali e ultimi. In quanto combatte questo concetto della filosofia, Marx è erede della tradizione nominalistica; nei suoi scritti ci sono numerose espressioni come «fantasticheria» o «concetti che esistono solo nella testa» che lo dimostrano chiaramente. A questo motivo antifilosofico, che, come vorrei subito sottolineare, rappresenta solo un lato di questo pensiero straordinario, si aggiunge, in Marx, il motivo della prassi. L'atteggiamento fondamentalmente contemplativo della filosofia, che cerca di comprendere il mondo, o di interpretarlo, come dice Marx, a partire da certi principî, è in se stesso ideologia, indipendentemente dal suo particolare contenuto, poiché impedisce di trasformare la realtà; in modo che si tratta di combattere l'atteggiamento contemplativo nel suo complesso, e di passare a un atteggiamento pratico. Questo motivo era già stato espresso con straordinaria energia dall'idealismo tedesco, nel modo piú radicale da Fichte, nel caso del quale si può quasi parlare di un permanente conflitto fra l'interesse teoretico e quello pratico. Il mio collega berlinese Weischedel ha pubbli-

cato un lavoro breve e molto interessante appunto su questo argomento [1]. Anche per Hegel un momento essenziale della vita dello spirito è il passaggio alla prassi, che è trattato in un luogo fondamentale della *Fenomenologia dello spirito*. Questo momento antifilosofico impedisce preliminarmente a Marx di presentare il materialismo come una specie di ontologia o di dottrina della natura. Il lavoro sul concetto di natura in Marx che il nostro collaboratore Alfred Schmidt ha pubblicato ultimamente [2], e che vorrei raccomandare vivamente a tutti voi, contiene già dei chiarimenti molto essenziali su questo punto.

Credo che un compito non meno affascinante sarebbe quello di cercare seriamente di determinare in che cosa consiste veramente il motivo materialistico di Marx, e come si distingue dalle concezioni del materialismo volgare. Oggi questo problema è quasi completamente occultato. In Oriente Marx è stato trasformato in una specie di Weltanschauung materialistica, il che contraddice nettamente ai testi. Invece nella sfera occidentale si è cercato – per reazione a questa interpretazione, e in ogni caso in una misura molto ampia – di sopprimere il momento propriamente materialistico. In realtà è questo un problema molto difficile, e che io non avrei la pretesa di risolvere; è piuttosto un compito della ricerca specialistica. Il tentativo di attribuire a Marx una sorta di antropologia, che si appoggia soprattutto sugli scritti giovanili, sui *Manoscritti economico-filosofici* scoperti trent'anni fa e sull'*Ideologia tedesca*, è semplicemente in contraddizione con quello che ha detto lo stesso Marx, che nei suoi scritti contro Feuerbach contesta appunto questo orientamento antropologico. Fino a oggi questa falsa alternativa ha impedito quasi interamente di rendersi conto del problema posto dal materialismo di Marx, e di cercare di determinare in che cosa esso propriamente consista. Prendere coscienza

[1] Adorno si riferisce probabilmente a WILHELM WEISCHEDEL, *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*, Discorso per il duecentesimo anniversario della nascita di J. G. Fichte, tenuto il 19 maggio 1962 alla Freie Universität Berlin, Berlin 1962.

[2] ALFRED SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, Frankfurter Beiträge zur Soziologie XI*, Frankfurt 1962; nuova ed. rielaborata, completata e dotata di un poscritto, Frankfurt 1971.

di questo problema, e affrontare i testi senza intenti apologetici in un senso o nell'altro, sarebbe già un primo passo. Ma quello di Marx sembra un caso disperato; è chiaro che non c'è quasi nessuno che possa prendere in mano questi testi senza mettersi subito a barcollare, verso destra o verso sinistra, e un rapporto vero con questi testi, col contenuto di verità che è loro proprio, è una pianta eccezionalmente rara. In ogni caso è certo che questo materialismo marxiano non è una Weltanschauung totale, ma si limita preliminarmente a spiegare le forme della convivenza umana; Marx ha interpretato fenomeni della cosiddetta sovrastruttura in una misura determinante; prima di tutto ha esaminato concretamente le teorie economiche del suo tempo, che miravano alla giustificazione della società esistente; ha anche interpretato le concezioni giuridiche e politiche, che sono in rapporto con questa finalità, mentre le sfere dell'arte e della filosofia sono state bensí interpretate anch'esse in questo senso, ma sono però lontane dalla sua concezione della struttura molto piú di quei campi che hanno delle relazioni dirette con i rapporti sociali di potere e la lotta di classe.

La differenza del suo materialismo da un materialismo filosofico radicale si esprime anzitutto nel fatto che in lui manca un materialismo naturalistico o una metafisica materialistica, e cioè una dottrina dei primi principî materialistici; e non si tratta di qualcosa di esterno al pensiero marxiano. Non è che Marx se ne sia dimenticato, anche se Engels nel suo ultimo periodo ha cercato di colmare in qualche modo questa lacuna e ha scritto un'assai problematica dialettica della natura. In questa assenza è insita precisamente una critica del pensiero definitivo e totale, critica che costituisce un impulso determinante del materialismo marxiano molto piú dell'osservazione a cui lo si inchioda cosí facilmente nelle discussioni, che l'essere determina la coscienza e non viceversa. Marx si sarebbe certamente rifiutato di ridurre la sua teoria a questa sentenza non meno di quanto avrebbe potuto farlo Hegel. Ora nel caso di Marx si può parlare in un certo senso di sistema. Non si può affatto negare che il suo capolavoro, *Il capitale*, insieme agli scritti che dovevano

costituire il quarto volume e sono stati pubblicati postumi col titolo *Teorie sul plusvalore*, che rappresentano il suo confronto con la teoria economica, abbia un certo carattere sistematico. Ma proprio questa sistematicità nelle opere principali è l'elemento che meno distingue Marx dai sistemi idealistici.

Sebbene egli stesso abbia pronunciato la famosa frase secondo cui si sarebbe limitato a civettare con la dialettica hegeliana, in realtà il suo sistema si ricollega a Hegel. La dialettica hegeliana costituisce il modello fondamentale della sua esposizione. In primo luogo l'idealismo hegeliano comprende anche un dispiegamento dialettico del processo della vita reale della società. Certi momenti decisivi della dottrina specificamente marxiana, come il conflitto fra le forze produttive e i rapporti di produzione che muove la storia, sarebbero stati perfettamente compatibili con l'idealismo hegeliano. Se considerate un capitolo come quello sul rapporto fra il servo e il padrone nella *Fenomenologia dello spirito*, potete vedere come esso rappresenti veramente il modello della dialettica marxiana delle forze produttive e dei rapporti di produzione. Vi ricorderò le nostre osservazioni sul carattere radicale, totale dell'idealismo, secondo cui – dirò ora in modo del tutto grossolano – tutto è spirito. In questo modo viene a cadere la differenza specifica rispetto a ciò che non è spirito, e in questo concetto dello spirito trova senz'altro posto anche lo sviluppo del lavoro umano e dei rapporti della vita umana, come momento dell'obiettività.

Cosí alcune delle tesi apparentemente piú audaci della dialettica marxiana in realtà si trovano già in Hegel; già Hegel sostiene che la società borghese è spinta dalla propria dinamica al di là di se stessa, e che i rapporti di produzione diventano delle catene per le forze produttive, che li possono spezzare. Penso ai celebri paragrafi della *Filosofia del diritto* dove Hegel tratta del passaggio al concetto dello stato, che per lui ha ancora la funzione di assorbire appunto quella dinamica che spinge la società civile oltre se stessa e di assicurare nonostante tutto la stabilità di quest'ultima. Marx non l'interpreta piú come se potesse essere bloccata o pacificata dallo stato, ma nel

senso del conflitto di classe, in cui è coinvolto lo stesso stato. Secondo Marx lo stato non è piú la forma oggettiva che sta al di sopra dell'antagonismo, ma è espressione dell'interesse di una classe dominante. Questa è dunque la differenza essenziale fra la dialettica sociale di Hegel e quella di Marx.

In questo senso Marx può essere ancora conciliato con Hegel, almeno formalmente. A questo punto potreste chiedere: come avviene che Marx proceda, in questo senso, in un modo del tutto conforme alla filosofia tradizionale, e che inoltre deduca tutta la società borghese da un principio primo e piú profondo, vale a dire dal processo dello scambio della merce secondo la legge dell'equivalenza, cioè secondo l'astratto tempo di lavoro che è necessario per produrre le merci? In questo procedimento, per cui tutto è dedotto da un solo principio, è insita in ultima analisi una certa contraddizione rispetto all'impostazione materialistica, secondo cui ciò che determina il corso del mondo non sono i principî, ma i rapporti reali di potere. Credo di essere tenuto a spiegarvi che cosa significano le espressioni «forze produttive» e «rapporti di produzione», questi due concetti a cui è ancorata la dialettica materialistica di Marx (se mi è lecito usare, per brevità, questa locuzione, sebbene non sia rigorosamente dialettica). Le forze produttive sono semplicemente tutte le forze che possono compiere del lavoro produttivo; sul concetto del lavoro produttivo dovremo ancora tornare piú tardi, allo scopo di caratterizzare il sistema marxiano. Questo concetto del lavoro produttivo è molto complicato nello stesso Marx, poiché è già conforme alle regole del gioco della società borghese, e costituisce, potremmo quasi dire, una parodia di quello che lo stesso Marx può avere inteso per produttività.

L'espressione «rapporti di produzione» o «rapporti sociali di produzione» si riferisce all'ordine che regna in una determinata epoca, soprattutto in riferimento al controllo dell'apparato produttivo, del prodotto del lavoro e del plusvalore. Per «rapporti di produzione» Marx intende i rapporti di classe. Quanto piú le forze produttive crescono, tanto meno diventano compatibili, a lungo an-

dare, con i rapporti di produzione, che nella storia che si è svolta finora sono sempre in qualche modo intrinsecamente antagonistici, contraddittori. È cosí che dal feudalesimo si è sviluppata l'economia capitalistica. Qualcosa di simile accadrà nel caso del salto dalla società capitalistica a quella socialista, che assumerà peraltro la forma di una rottura violenta.

Marx si è opposto ai filosofi che cercano di spiegare il mondo con un principio spirituale, ma si è tuttavia servito di una costruzione sistematica. Per poter comprendere il concetto della dialettica materialistica, è indispensabile capire esattamente Marx su questo punto; e vorrei subito premettere che questa giusta comprensione non è affatto facile. Nello stesso Marx c'è una tensione fra l'atteggiamento sistematico del teorico dell'economia politica che vuole correggere alcuni punti dell'economia classica di Smith e Ricardo, e d'altro lato quello di un pensatore per cui il sistema ha un significato completamente nuovo. Mi pare che questa tensione sia ciò che nell'impostazione marxiana è produttivo per la filosofia. Si potrebbe pensare che Marx avesse detto: Pensare il mondo o anche solo la società come un sistema, è una cosa che dobbiamo lasciare ai filosofi, agli apologisti; la teoria che sopprime tutto ciò, in quanto vuole essere la preparazione di una determinata prassi, non ha niente a che fare con questo. Ora è il sale dialettico del pensiero di Marx – per usare ancora una volta un'espressione hegeliana –, il fatto che egli non proceda affatto nel modo che si attenderebbe il sano buon senso. Egli non crede che la potente figura che la coscienza ha assunto e che egli si trova di fronte, nella forma di una teoria definitiva della società, nell'economia classica da una parte e nella filosofia hegeliana dall'altra, possa essere contestata, semplicemente, da una nuova dottrina o da qualche teoria politica che non abbia nulla a che fare con essa. Al contrario, Marx prende terribilmente sul serio un'idea a cui io ho accennato molto incidentalmente; «È questo il loro sistema, – egli dice; – essi, – osserva Marx, riferendosi anzitutto a Smith e in secondo luogo a Ricardo, – hanno la pretesa che il mondo del liberalismo, del libero e giusto scambio, sia un mondo armo-

nico; che grazie a una forza invisibile, all'opera della totalità tutte le singole azioni, tutti gli interessi individuali e spontanei si accordino tra loro e vengano cosí a costituire un tutto perfetto». Hegel ha recepito proprio questa concezione dell'economia classica inglese, e la sua teoria della società coincide perfettamente con questo modello. Vale a dire che l'origine storica dell'idea hegeliana del sistema risiede nella convinzione che attraverso la successione di per sé inconsapevole delle fasi storiche e di innumerevoli atti individuali e spontanei che sono tutti soggetti alla relativizzazione si organizza un tutto che è armonico, dotato di senso, internamente articolato e strutturato, e cioè sistematico [3].

Ora la svolta decisiva compiuta da Marx consiste nel fatto che egli non si limita semplicemente ad affermare: «Tutto ciò è falso», come avrebbe fatto un esponente del socialismo primitivo o dell'anarchismo primitivo per esprimere la propria opposizione alla società borghese. Dice invece Marx: «Per poter trasformare questo mostruoso apparato, noi dobbiamo metterlo in movimento avvalendoci delle sue stesse forze». Allo stesso modo già Hegel aveva affermato – in un passo della logica soggettiva – che la dialettica ha il compito di appropriarsi della forza dell'avversario e di utilizzarla contro di lui. Marx ha preso eccezionalmente sul serio ed eccezionalmente a cuore questo principio hegeliano. Anziché limitarsi semplicemente a respingere la pretesa della società borghese di costituire un tutto armonico, egli la prende assolutamente sul serio e chiede: «La società che voi teorizzate è veramente identica col suo concetto? Al vostro mondo dello scambio libero e giusto corrisponde veramente una società libera e giusta, come affermate voi?» Marx resta fedele al principio della dialettica anche nel senso che dice che la risposta è positiva e insieme non lo è. Egli mostra che in questa società tutto avviene in modo regolare, che si scambiano realmente gli equivalenti, ma che in un punto decisivo, e cioè quando si tratta di quella partico-

[3] Qui Adorno sviluppa il tema che aveva già trattato parlando del meccanismo degli antagonismi secondo Kant.

lare merce che è la forza-lavoro, proprio in quanto le cose si svolgono regolarmente c'è nello stesso tempo qualcosa che non torna.

Le spese per la riproduzione della forza-lavoro consumata in media dal lavoratore sono minori della forza-lavoro, calcolata in ore lavorative, che il lavoratore consuma nell'apparato produttivo. Questa differenza costituisce il famoso plusvalore che tocca all'imprenditore, e, dal punto di vista di classe, alla classe dominante, borghese, in antitesi a quella proletaria. Ma d'altro lato è tutto in ordine, poiché il capitalista dice: «Scusa tanto, tu consumi una certa quantità di forza-lavoro, io ti do esattamente quel tanto che ti permette di riprodurla». In questo senso lo scambio è veramente equo e giusto; solo che le ore lavorative medie che sono necessarie per riprodurre il lavoratore sono minori delle ore lavorative che il lavoratore mette a disposizione del capitalista. È questo il centro dialettico – per cosí dire – della teoria marxiana. Tutti questi concetti – e anche questo è nuovamente un motivo hegeliano – non devono essere intesi come descrizioni di processi individuali, ma in riferimento a tutta la società. Anche qui potete già vedere come nell'impostazione marxista sia insita una specie di autonomia del concetto che sarebbe del tutto incompatibile con un nominalismo materialistico primitivo.

Marx cerca di mostrare che se si segue passo per passo l'organizzazione sistematica della società borghese, secondo le sue stesse regole, si constata che in questa società si creano – dal puro punto di vista economico – sproporzioni sempre maggiori fra i singoli settori, che alla fine dovranno necessariamente spezzare l'intero sistema. Secondo questa teoria – di cui non dobbiamo giudicare ora l'esattezza o l'inesattezza – la legge del sistema implica la fine del sistema stesso, e non la sua conferma o autoconservazione. Il sistema marxiano può essere perciò definito un sistema negativo o critico, una teoria assolutamente critica. Il mondo è bensí un sistema, ma è il sistema che è stato imposto agli uomini, che è loro estraneo ed eteronomo; è un sistema dell'apparenza, e non ha nulla a che fare con la loro libertà. Questo sistema è ideologia, e il

tutto, che per Hegel è il vero, secondo la teoria marxiana sarebbe invece falso.

Nel corso di queste considerazioni ho usato continuamente il concetto di sistema, e in queste lezioni sulla terminologia filosofica ho particolarmente motivo di dirvi qualcosa sul concetto di sistema, anche e soprattutto in rapporto col materialismo di tipo marxiano. In tutto questo corso cerco prima di tutto di farvi prendere coscienza della differenza che esiste fra un concetto filosofico e un concetto usato nel linguaggio quotidiano e anche in quello delle scienze particolari. Anche se a questo punto del corso – che volge ormai al termine – forse questa finzione non mi sarebbe piú consentita, oggi immaginerò ancora una volta che vi troviate tutti in uno stato di ingenuità filosofica, e che prendiate il concetto di sistema nel senso che vi è familiare dalla vita quotidiana o dalle scienze particolari. Si dice – ad esempio – che bisogna essere sistematici con la propria corrispondenza o nel proprio studio. Il concetto prefilosofico, scientifico e quotidiano del sistema indica una distribuzione logicamente ordinata e completa di una data materia. Ora anche la filosofia ha certamente l'idea di una completezza logicamente strutturata. La differenza decisiva è quella che vorrei indicare con un'espressione che è stata formulata in una fase del pensiero sistematico relativamente molto recente, con una frase di Edmund Husserl, secondo cui il sistema filosofico si propone anzitutto di essere un sistema deduttivo: esso non si accontenta di essere concepito come il riordinamento – ancorché logicamente perfetto e completo – di una materia data, ma vuole essere dedotto a partire da un unico punto. Quando la pretesa della sistematicità filosofica diventa radicale, si vuole dedurre da questo unico punto centrale tutta la conoscenza, e anche, a rigore, la totalità della stessa materia. Come esempio di un atteggiamento contrario a questo potreste citare il sistema kantiano, che non soddisfa a questo concetto, in quanto in certi punti decisivi restringe, in ogni caso, l'idea della produzione necessaria a partire da un unico principio, e tuttavia concepisce se stesso come un sistema. Ma si tratta di un'incoerenza che ha delle ragioni molto profonde, e

che Kant ha dovuto pagare cara; per questa incongruenza profonda tutta la muta dei filosofi gli è subito saltata addosso. In quanto è sistema in questo senso radicale, la filosofia è sempre anche pensiero d'identità: tutto ciò che esiste rientra nello spirito conoscente, nulla gli può essere esterno. Già di qui è senz'altro chiaro che in quanto contesta drasticamente proprio l'egemonia dello spirito e la sua pretesa di costituire il fondamento della realtà il materialismo non può, per principio, essere sistema. Il sistema di Marx ha quindi un suo carattere peculiare, ironico e incompleto.

Per il sistema filosofico non ci può essere nulla di esterno. Ciò non è ugualmente vero per il sistema non filosofico. Ad esempio nessun sistema giuridico pretenderà mai di essere valido fuori della sfera giuridica, e molti sistemi giuridici non pretenderanno affatto di essere validi quando non esistano certe condizioni di base come quelle create dal diritto effettivamente vigente nel cui ambito sono stati elaborati. Invece il sistema filosofico non può ammettere la divergenza fra una materia da ordinarsi e un principio ordinatore. Poiché in questo caso il momento materiale, questa realtà che deve essere ordinata e che non segue dallo stesso principio, in certo modo gli sfuggirebbe e contraddirebbe alla pretesa sistematica. È perciò che i sistemi ricordano sempre un po' la regina di Biancaneve, che non può assolutamente sopportare l'idea che al di là delle montagne, presso i sette nani, ci sia una fanciulla che è piú bella di lei – anche se è solo una povera ragazza. Qui la fiaba rappresenta una specie di preistoria – si potrebbe quasi dire – dell'idea del sistema, e cioè di quest'idea della totalità, appunto. E a questo punto oserei proporre una mia tesi: questa esigenza, che la filosofia debba essere sistema, contiene già la risposta a quello che costituisce propriamente il problema della filosofia, al problema se una siffatta identità esista o no. Eppure la schiacciante tradizione che si chiama la grande filosofia condivide l'esigenza del sistema. Ma se a priori, prima di cominciare a pensare, io assoggetto la filosofia alla norma per cui essa deve essere sistema o non essere affatto, in questo modo ho già deciso quel problema che

dovrebbe invece costituire l'oggetto della ricerca filosofica, e cioè se una siffatta identità di soggetto e oggetto esista, e quale possibilità ci sia, eventualmente, di esprimere ciò che non è identico. Da questo punto di vista una filosofia del genere ha sempre raggiunto fin dall'inizio il suo punto d'arrivo. Vorrei dire che quanto piú la sua costruzione appare logica e coerente, tanto piú essa contravviene alla logica, in questo senso centrale, e cioè incorre in effettivi errori logici. Liebrucks, che cito perché in un certo senso è un hegeliano piú stretto ed è piú favorevole all'idea del sistema di quanto non lo sia io, ha affermato recentemente che Hegel ha portato a compimento l'idea del sistema e insieme l'ha confutata per sempre. Nietzsche è andato tanto avanti da sostenere che poiché la totalità del mondo è per principio inadeguata alle forme della nostra coscienza il sistema è disonesto, perché attribuisce al soggetto un potere che esso non ha affatto. Ora anche da questo punto di vista Marx si è attenuto all'esigenza dialettica della critica immanente: ha preso il sistema, proprio nella sua forma ultima e piú grandiosa, ha preso rigorosamente il sistema hegeliano per quello che è, ed ha dimostrato che non soddisfa a quella pretesa d'identità che esso stesso avanza. Mi sembra che questo sia comunque uno dei principali meriti filosofici di Marx, anche se il momento specificamente materialistico del pensiero marxiano non vi si esprime ancora pienamente.

Oggi la società offre cosí poco dei concetti ordinatori e dei criteri di orientamento, cosí credono gli uomini (anche questa è un'apparenza soggettiva), che essi hanno un certo, eccessivo bisogno di sistematicità; questo stesso bisogno non garantisce affatto la possibilità e tanto meno la verità di ciò a cui è diretto. In filosofia la possibilità del sistema deve essere discussa; ma essa deve anche occuparsi di quel bisogno della totalità che in fondo si basa su categorie burocratiche, e che si esprime nella costrizione sistematica. Non per nulla il pensiero di Fichte, dove il concetto della libertà sta in prima linea, è stato un pensiero totalitario, come è dimostrato nel bel saggio di Weischedel di cui vi ho parlato. Non per nulla il sistema è a rigore incompatibile con la libertà, anche se vuol es-

sere un sistema della libertà: nello stesso concetto del sistema è già implicito il passaggio alla totalitarietà. Il bisogno di sicurezza su cui oggi si fonda il desiderio di sistematicità mi pare avverso alla filosofia. È questo il momento che sopprime la libertà della riflessione e rende poi il sistema oppressivo e violento. Ma il pensiero veramente libero è incompatibile col sistema. Ciò non significa arbitrio o casualità; proprio come ha fatto Marx con Hegel, si deve seguire la stessa, interna dialettica del sistema, per infrangere questa dialettica anche nella coscienza teoretica, e rendersi conto del suo carattere di apparenza.

5 febbraio 1963.

42.

Il pensiero che si sbarazza del sistema non decade necessariamente alla casualità dell'aperçu, contrariamente a quanto amano affermare coloro che non hanno nient'altro che la fiducia nella sistematicità, appunto, quando incontrano un pensiero libero. Come dovrebbe presentarsi una filosofia che da un lato si liberasse dell'idea del sistema senza d'altro lato rinunciare a quella della stringenza del pensiero – ma del pensiero libero, non di quello scientisticamente controllato –, è un tema che non posso sviluppare qui. Posso solo dire che tutto quello che faccio e cerco di fare mira a realizzare questa forma di pensiero, e null'altro. Ma penso, in ogni caso, che nello sviluppo della critica concreta dello stesso pensiero sistematico debbano necessariamente formarsi i momenti di un pensiero libero dalla costrizione sistematica; a questo proposito vorrei richiamarmi ancora una volta a Marx. Questa tesi è anche implicita in uno dei concetti centrali della dialettica hegeliana, nel concetto della negazione determinata o positiva. Su questo punto oggi vorrei limitarmi a queste affermazioni programmatiche.

Vorrei però esaminare in modo un po' piú concreto il singolare rapporto di un pensiero diretto per principio contro il sistema com'è il materialismo marxiano con il sistema stesso, considerando almeno il modello dello stesso Marx. Anche qui seguirò il mio procedimento, di evitare le riflessioni generali e riferirmi invece a un modello quanto piú possibile determinato; e ne scelgo uno che non è una semplice illustrazione di pensieri astratti ed estranei al tema che stiamo concretamente analizzando –

in questo caso, al concetto del materialismo. In Marx c'è un momento specificamente materialistico, che però è essenzialmente diverso dalla famosa pretesa di avere messo sui piedi la dialettica hegeliana, che poggiava sulla testa. Se consideriamo Marx anche e precisamente dal punto di vista storico, vediamo come egli non si sia limitato a portare avanti la dialettica hegeliana e a volgerla contro se stessa, ma come abbia accolto in sé l'intera coscienza della propria epoca (come accade per ogni pensatore importante). Nel suo pensiero non si ritrovano solo elementi di quell'illuminismo francese con cui i conti erano rimasti aperti, e che era stato calunniato dall'idealismo tedesco, soprattutto da Fichte e Schelling, né ci sono solo elementi della cosiddetta economia classica e del positivismo, ma si ritrova anche un momento specificamente materialistico, che forse può essere addirittura definito naturalistico. In Marx questo elemento si è congiunto, in una maniera estremamente peculiare, con dei motivi che sono assolutamente hegeliani (ed è questa una prova della straordinaria complessità del suo pensiero). Penso al concetto marxiano della produttività, della forza produttiva, che costituisce, insieme al concetto dei rapporti di produzione, una delle costanti – se cosí possiamo dire – del cosiddetto sistema marxiano. Questo concetto marxiano della produttività ha un rapporto necessario con la natura, dove il concetto della natura a sua volta non viene discusso, esattamente come accade nel caso della famosa espressione «scambio organico con la natura». Si può forse supporre che la riflessione dialettica di Marx si sia arrestata proprio davanti al concetto della natura per un'ottima ragione, e cioè affinché questo concetto, che per lui indicava il momento che non è interamente risolubile nel soggetto, vale a dire nel lavoro umano, non finisse per essere tuttavia inteso a sua volta come un prodotto umano. È evidente che egli non voleva ricondurlo sotto il dominio del pensiero d'identità. Se Marx non ha scritto una filosofia della natura, questo fatto ha un suo significato filosofico – o almeno questa è la mia opinione.

Questo concetto della produttività è stato inteso da Marx in una maniera singolare, che coincide quasi perfet-

tamente – nelle stesse espressioni – con il famoso capitolo della *Fenomenologia dello spirito* che tratta del servo e del padrone. Il concetto del lavoro produttivo è forse quello in cui il materialismo di Marx si esprime nel modo piú drastico; eppure all'interno della sua analisi critica della società borghese esso assume una seconda forma, completamente diversa. Essa è quanto mai sorprendente, e quindi serve forse meglio di ogni altro argomento a convalidare la mia tesi del carattere assolutamente asistematico, e cioè critico, del sistema marxiano, che è in contrasto con tutta l'interpretazione ufficiale di Marx. Citerò anzitutto il passo del primo volume del *Capitale*; vorrei pregarvi – poiché non posso farlo io, in questo momento – di confrontarlo con il corrispondente passo della *Fenomenologia dello spirito*[1]. «Nel processo lavorativo l'attività dell'uomo che si serve dello strumento di lavoro opera dunque una trasformazione dell'oggetto del lavoro», e cioè di ciò che viene lavorato, «che egli si era proposta fin dall'inizio». Le considerazioni che seguono sono espresse in un linguaggio interamente hegeliano: «Il processo si estingue nel prodotto. Il suo prodotto è un valore d'uso, una materia naturale che cambiando forma è diventata adeguata ai bisogni umani»[2].

Finché le nostre considerazioni avevano un carattere generale, non era essenziale precisare, come dobbiamo fare ora, che il concetto marxiano del valore – e l'economia di Marx è in ultima analisi una teoria del valore – è un concetto internamente differenziato; secondo Marx ogni merce si compone di un valore d'uso e di un valore di scambio. Il valore d'uso è il valore che qualsiasi oggetto, nella sua forma concreta, possiede per gli uomini che lo consumano; piú avanti vedrete come questo concetto, che può essere forse indicato come il concetto di valore che trascende il sistema, assuma un senso quanto mai sorprendente. Al valore d'uso si contrappone il valore di scambio; esso si esprime nel tempo di lavoro socialmente medio

[1] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* cit., pp. 141-50 [trad. it., I, pp. 153-64].

[2] KARL MARX, *Das Kapital*, I, cap. v, *MEW* XXIII, Berlin 1969, p. 195 [trad. it. *Il Capitale*, Rinascita, Roma, I, 1951, p. 199].

che è impiegato per la produzione di un oggetto, ed è il criterio secondo cui i prodotti vengono scambiati sul mercato, all'interno della società borghese. Si potrebbe dire che è il concetto di valore immanente al sistema. Ora Marx considerando il prodotto che deriva dal lavoro parla del suo valore d'uso; se con la stoffa che proviene da qualche parte il sarto ha fatto questo vestito, io posso indossarlo, usarlo, esso ha per me un significato concreto, di immediata utilità. Non è affatto detto che questa utilità debba necessariamente coincidere con il prezzo o con il valore di scambio, con il valore che l'oggetto possiede come merce.

Il prodotto del processo lavorativo è un valore d'uso, è una materia naturale che cambiando forma è diventata adeguata a certi bisogni umani. Qui il concetto di natura è già inteso interamente nel senso di quello che filosoficamente si potrebbe chiamare il «constitutum»: la natura è una realtà data, preesistente. Anche le scienze della natura – ad esempio – concepiscono in questo modo il loro oggetto, di cui Marx non analizza piú le condizioni di possibilità – o perché la sua riflessione si interrompe a questo punto, o perché egli ha già escluso a priori una riflessione come questa. Infatti essa è già concepita a sua volta come una funzione del processo lavorativo. «Il lavoro si è congiunto col suo oggetto», e cioè con questa materia naturale. «È stato oggettivato, e l'oggetto è stato elaborato. Ciò che dal lato del lavoratore appariva nella forma dell'inquietudine, appare ora come quieta proprietà, nella forma dell'essere, dal lato del prodotto. Egli [e cioè il lavoratore] ha filato, e il prodotto è un filato». Detto tra parentesi, qui potete vedere molto bene che cosa significa quel concetto del lavoro coagulato o oggettivato che ricompare continuamente nel materialismo marxiano; ma nello stesso tempo anche Marx, proprio come aveva fatto Hegel, non intende questo lavoro coagulato come qualcosa di puramente soggettivo, ma come il risultato di una mediazione fra il soggetto e l'oggetto. È concepito come qualcosa che contiene in sé sia il lavoro del soggetto che la materia naturale su cui si compie questo lavoro. Ciò è diventato estremamente importante nella po-

lemica di Marx contro i lassalliani, che hanno soppresso proprio questo momento naturale; nella sua *Critica del programma di Gotha* [3] Marx ha polemizzato contro la famosa frase che il lavoro è la fonte di ogni ricchezza. Ciò ha conseguenze molto importanti per il materialismo marxiano. Esse sono connesse col problema dell'edonismo; e infatti, poiché Marx insiste sul punto che una parte della ricchezza sociale deriva dalla materia naturale, viene a cadere quella specie di metafisica ed esaltazione del lavoro che in tutta la filosofia e l'economia politica borghese ha portato a quella che si chiama la morale del lavoro.

Continua Marx: «Se si considera l'intero processo dal punto di vista del suo risultato, del prodotto, entrambe le cose, il mezzo del lavoro e l'oggetto del lavoro, appaiono come mezzi di produzione [– non solo il martello, ma anche la materia grezza –] e lo stesso lavoro appare come lavoro produttivo» [4]. Qui posso solo indicare il fondamentale momento materialistico che sta alla base di questo passo, senza poterne sviluppare tutte le conseguenze e il significato radicalmente filosofico. Per Marx lavoro produttivo in primo luogo è solo quel lavoro che produce dei beni materiali, poiché secondo la sua definizione il lavoro dev'essere compiuto su una materia naturale, e dunque su un oggetto non spirituale. Nel *Capitale* ci sono dei passi in cui questo motivo materialistico è spinto vorrei dire fino ai limiti dell'assurdo, del paradosso, poiché è indicato come lavoratore produttivo solo colui che partecipa, in un senso strettissimo, dell'apparato di produzione di questi beni materiali. Già il lavoratore che trasporta un bene da un posto all'altro non compie piú un lavoro produttivo, appunto perché il suo lavoro non è piú produzione di beni materiali in questo senso. Nasce cosí la singolare teoria secondo cui un lavoratore che all'interno di una fase del processo lavorativo porta un blocco da un posto a un altro perché sia lavorato compie ancora del lavoro produttivo, mentre quello che trasporta il tubo lavorato

[3] MARX, *Kritik des Gothaer Programms*, *MEW* XIX, Berlin 1969, pp. 11-32 [trad. it. *Critica al programma di Gotha*, Samonà e Savelli, Roma 1968, pp. 31-43].

[4] ID., *Das Kapital* cit., I, p. 196 [trad. it., I, p. 199].

fino al carro, o, diremmo oggi, fino al camion che lo porterà in un deposito, non fa piú un lavoro produttivo.

Nel frattempo questo problema ha acquistato una grande importanza, poiché si è verificato un singolare spostamento nel rapporto fra il peso del lavoro produttivo nel senso marxiano piú stretto e quello del lavoro di manutenzione, che egli definirebbe non produttivo, ma la cui estensione oggi, nelle condizioni della meccanizzazione e dell'automazione, supera di gran lunga l'estensione del lavoro che egli considera produttivo. E dunque, se la filosofia si rimbocca davvero le maniche come fa nel caso di Marx, se si addentra veramente in quei problemi del processo produttivo che Hegel aveva ancora considerato da una certa aristocratica distanza, se cosí posso dire, ebbene, le può capitare non solo di sporcarsi le mani, ma in certi casi anche di bruciarsele; nella società contemporanea tutti questi problemi sono gravi e difficili piú che mai. Ma finora il rapporto nevrotico che si è instaurato nei confronti di Marx ha impedito di cominciare ad affrontarli nel modo giusto.

D'altro lato, Marx non si ferma a questo concetto di produttività che abbiamo appena indicato, poiché resta fedele al suo proposito di intendere i concetti in modo immanente, nel senso che essi hanno all'interno del sistema, e di confrontarli poi con la realtà che corrisponde loro. Il concetto del lavoro produttivo che ho ora spiegato appare connesso con il concetto del valore d'uso, che ho sottolineato proprio per questo. Tutta l'analisi marxiana della società moderna parte dall'analisi della forma mercificata dell'oggetto di scambio. Ora la merce può essere vista da due punti di vista, come valore d'uso e come valore di scambio. Il concetto immediatamente materialistico della produttività ha come centro il concetto dell'uso, e fa capo alla cosa. Ma dal punto di vista della società borghese il termine «produttivo» ha un significato del tutto diverso. Poiché l'oggetto concreto del sistema marxiano è l'analisi della società borghese e del suo rapporto di scambio, questo secondo significato del lavoro produttivo deve necessariamente prevalere; ciò che effettivamente accade, in senso quantitativo e anche qualitativo.

Potete vedere chiaramente come l'analisi della società borghese come sistema non abbia lo scopo di costruire a sua volta una specie di sistema chiuso sulla base di concetti propri, ma piuttosto quello di sviluppare la tesi che il sistema borghese è un sistema dell'apparenza mostrando come le sue categorie fondamentali abbiano il carattere dell'apparenza. Come testimonianza di questo secondo aspetto del concetto della produttività e quindi di tutto il materialismo marxiano vorrei citare un passo delle *Teorie sul plusvalore*, che rappresentano un'essenziale integrazione dell'analisi del processo produttivo capitalistico mediante quella che si potrebbe chiamare una possente bibliografia ragionata, e cioè una discussione della letteratura esistente. Osserviamo, a questo proposito, che una caratteristica assai tipica della struttura di tutto il pensiero di Marx è che nel suo caso non si può affatto fare la solita distinzione fra i pensieri cosiddetti critici e quelli sistematici o originali; una parte rilevante delle piú significative idee di Marx è stata scritta sotto forma di note, di appunti di lettura. Già questo fatto puramente esteriore è un segno di quella peculiare trasformazione del concetto della filosofia e del sistema che si compie con Marx, e di cui cerco di farvi prendere coscienza. – Ora vorrei citare anzitutto un passo che sviluppa il programma generale del concetto intrasistematico del lavoro produttivo, in antitesi con quello materialistico che si collega al valore d'uso.

«Solo l'ottusità borghese, che ritiene che le forme capitalistiche della produzione siano le sue forme assolute – e quindi le forme naturali ed eterne della produzione – può scambiare il problema: che cos'è il *lavoro produttivo* dal punto di vista del capitale?, col problema: quale lavoro, in generale, è produttivo?, e immaginare quindi di essere molto saggia rispondendo che ogni lavoro che produce qualcosa, che ha un risultato, è perciò stesso un lavoro produttivo»[5]. Si tratta qui di un pensiero molto sottile

[5] MARX, *Theorien über den Mehrwert*, I, Frankfurt 1968, pp. 368 sg. [trad. it. *Teorie sul plusvalore*, I, Einaudi, Torino 1954, p. 380].

e dialetticamente complesso, che ha quindi bisogno di una certa spiegazione. In genere Marx è uno scrittore estremamente difficile; non perché – come si dice – si avvalga dell'apparato scientifico dell'economia politica o della filosofia hegeliana, ma perché è estremamente difficile la struttura interna del suo pensiero. Chi crede di potersi impadronire del pensiero di Marx allo stesso modo in cui ci si impadronisce di uno scrittore popolare, per il fatto che egli si è rivolto al proletariato, si preclude a priori e nel modo piú assoluto la possibilità di capire adeguatamente Marx. Il presupposto di un'adeguata interpretazione del materialismo marxiano può essere solo un'analisi delle cose difficile e differenziata come quella che è compiuta da lui.

Quello che Marx rimprovera alla concezione borghese in questo passo è che, dal momento che la società borghese non ha affatto un'idea adeguata di se stessa, essa considera, semplicemente, come lavoro produttivo ogni lavoro che porta a un qualsiasi risultato o prodotto, mentre il concetto della produttività dovrebbe essere invece molto ristretto, proprio nel senso delle regole della stessa società borghese. Dice dunque Marx: Voi parlate sempre di produttività; ora vogliamo finalmente vedere che cos'è effettivamente il lavoro produttivo secondo le regole che vigono nella vostra società, e poi (questo pensiero è implicito, non formulato, ma non è affatto una mia congettura, è invece insito e operante nel testo marxiano, come vi mostrerò subito) vedremo a quali assurdità questo vostro concetto intrasistematico del lavoro produttivo necessariamente porta. Il punto cruciale è che produttivo nel senso del sistema capitalistico dominante è solo un lavoro che rientra a sua volta nel processo di valorizzazione capitalistico, e cioè che produce valore di scambio; ciò che non produce di valore di scambio – per quanto valore d'uso possa produrre, per quanto produttivo possa essere in un senso piú alto – non è lavoro produttivo, proprio secondo le regole del gioco della società, anche se essa parla cosí spesso e volentieri di valori ideali.

«È solo questo determinato rapporto col lavoro che trasforma il denaro o la merce in capitale, e il lavoro che

con questo suo rapporto con i mezzi di produzione, a cui corrisponde un determinato comportamento nel processo produttivo reale, trasforma il denaro o la merce in capitale, e cioè che conserva e aumenta nel suo valore il lavoro oggettivo reso indipendente rispetto alla forza-lavoro» – e quando Marx usa il termine «valore» da solo intende sempre il valore di scambio – «questo lavoro è il lavoro produttivo» [6]. Se qualcosa debba essere considerato come produttivo o non produttivo, la società borghese non può deciderlo secondo un criterio diverso da quello costituito dai risultati di mercato. «Lavoro produttivo è dunque quello che per il lavoratore riproduce solo il valore della sua capacità lavorativa che è stato prima determinato, mentre come attività che crea valore valorizza il capitale o contrappone allo stesso lavoratore i valori da essa creati, come capitale» [7]. All'interno della società borghese produttivo è dunque soltanto il lavoro che crea capitale e come tale possiede valore di scambio.

Mentre nella società borghese il concetto della produttività è ideologizzato – possiamo dire –, il lavoro viene esaltato, in realtà la produttività è limitata esclusivamente alla valorizzabilità. Ora Marx da un lato sottrae il lavoro a questa ideologia; ma egli stesso considera il lavoro, non piú nella prospettiva della sua valorizzabilità, è vero, però in quella della sua utilità: e tuttavia questa utilità non deve essere affatto tale (è questo un punto estremamente importante, che il marxismo ufficiale considererebbe come una grande eresia). Per mostrarvelo, vi citerò uno dei piú sorprendenti passi di Marx che io conosca, e su cui è stata attirata la mia attenzione pochi giorni fa. Esso vi consente di vedere per cosí dire dietro le quinte, e di capire qual è il vero significato di questo materialismo.

«Da quello che abbiamo detto finora consegue che la *produttività* è una determinazione del lavoro [sempre immanente al sistema] che in primo luogo non ha assolutamente nulla a che fare con il *contenuto determinato* del

[6] *Ibid.*, p. 371 [trad. it., p. 383].
[7] *Ibid.*, p. 372 [trad. it., p. 384].

lavoro, con la sua particolare utilità o col peculiare valore d'uso in cui essa si esprime»; il lavoro produttivo è dunque definito in un modo completamente diverso da quello in cui era stato definito nel *Capitale*. «*Lo stesso* tipo di lavoro può essere *produttivo* o *improduttivo*». E ora arriva il passo sorprendente: «Per esempio Milton, che ha scritto il *Paradiso perduto* per cinque sterline, è stato un *lavoratore improduttivo*». Vale a dire che non ha creato un valore di scambio, che la sua opera non era valorizzabile. «Invece lo scrittore che esegue un lavoro che gli è stato ordinato dal suo libraio», dunque ad esempio anche lo scrittore di copioni cinematografici che fornisce a Hollywood dei testi dozzinali che fanno pietà, assolutamente ideologici e senza alcun valore, «è un *lavoratore produttivo*. Milton produsse il *Paradiso perduto* per lo stesso motivo per cui un baco produce la seta. Si è trattato di un'attività della *sua* natura. Piú tardi vendette il prodotto per cinque sterline. Ma lo scrittore proletario di Lipsia che sotto la direzione del suo editore fabbrica dei libri (per esempio [scrive malignamente Marx] dei compendi di economia) è un *lavoratore produttivo*; poiché il suo prodotto è sussunto preliminarmente sotto il capitale ed è realizzato solo per la sua valorizzazione. Una cantante che vende il suo canto per proprio conto è un *lavoratore improduttivo*. Ma la stessa cantante che è ingaggiata da un impresario che la fa cantare per guadagnare denaro è un *lavoratore produttivo*, poiché produce capitale»[8]. In questi passi viene veramente in luce come tutte le categorie della società borghese, che sono qui rappresentate dalla produttività nel senso del principio dello scambio, e quindi, in altre parole, l'intero sistema che egli sviluppa, non sia un sistema dell'assoluto o della verità. Egli vuole invece mostrare che in realtà il tutto che provvede affinché le opere del signor Knittel siano lavoro produttivo e quelle di Beckett invece no, che proprio questo sistema è il falso. Si tratta quindi di una deformazione assoluta, quando in nome del materialismo dialettico ufficiale la teoria di Marx viene trasformata in una specie di sistema.

[8] *Ibid.*, pp. 376 sg. [trad. it., p. 388].

Vorrei dire che il problema della comprensione di Marx comincia proprio nel punto in cui ricompare questa peculiare dissonanza; dove si può però anche vedere che dietro al concetto marxiano della produttività sta un'idea che va molto al di là del concetto della pura produzione materiale.

Se avete percepito bene i suoni armonici di questo passo, e soprattutto il peculiare pathos – che deriva ancora dalla concezione romantica della natura, direi – insito nella formulazione che Milton ha cantato come canta l'uccello, o, come si esprime Marx, ha filato come un baco fila la seta, potete allora osservare come questo materialismo in ultima analisi sia anche negativo, sia un sistema negativo che si contrappone allo stesso concetto del materialismo. Il materialismo marxiano ha un telos, che lo distingue radicalmente dalle altre filosofie materialistiche di cui abbiamo parlato finora: se le condizioni materiali dell'umanità saranno interamente realizzate, e cioè se la riproduzione della specie umana e la soddisfazione dei bisogni degli uomini saranno infine liberate dal valore di scambio, dal motivo del profitto, allora l'umanità cesserà di vivere sotto il giogo della materia; la completa realizzazione del materialismo sarà insieme anche la sua fine. Al termine di queste nostre considerazioni sul materialismo in genere, questa concezione marxiana è di grandissima importanza. Possiamo dire che secondo Marx il mondo borghese è idealista nella sua ideologia e materialista nel suo contenuto; mentre la teoria di Marx è materialistica, ma quello che egli ha in mente, se si considera il suo contenuto piú profondo, non dirò che sia idealistico, per carità; sarebbe una costituzione del mondo e anche del pensiero che è situata al di là di quella dicotomia di materialismo e idealismo.

Vorrei ancora aggiungere alcune parole sul concetto del materialismo nel suo complesso. Avrete osservato che il concetto del materialismo non possiede una densità, una unità sistematica analoga a quella che ha per esempio l'idealismo. Avrete anche osservato che non si può parlare di un passaggio necessario da un sistema materialistico all'altro – ammesso che si possa comunque parlare di un

passaggio – in una maniera simile a quella in cui si può dire che si passa da un sistema idealistico ad un altro. Ciò è connesso col fatto che la pretesa sistematica, e cioè la pretesa dell'identità del pensato col pensiero, che è fatta valere da tutto l'idealismo, non può essere avanzata dal materialismo nello stesso modo, e infine col fatto che il materialismo si conclude con la prassi in una maniera analoga a quella che vi ho mostrato considerando appunto quel motivo dialettico di Marx, che il materialismo è propriamente la prassi che sopprimerebbe il materialismo. Ne consegue che c'è tutta una serie di tipi di pensiero materialistico, che hanno bensí un elemento comune, ma che tuttavia non sono affatto concatenati fra loro in una maniera cosí stretta e necessaria come lo sono i diversi tipi di idealismo – l'idealismo di Kant, di Fichte, di Schelling, di Schopenhauer, di Hegel.

Voglio ancora indicarvi alcuni di questi tipi; ed essi non si presentano in forma pura, ma i loro motivi sono collegati tra loro. Ricorderò in primo luogo il materialismo metafisico, che è presente nell'antichità e che è derivato dall'antica filosofia ilozoistica della natura. C'è poi il materialismo scientifico, che cerca di dimostrare scientificamente che la materia è quel principio unitario da cui dev'essere derivata tutta la molteplicità dei fenomeni. C'è una forma di materialismo che non abbiamo esaminato direttamente, e cioè quello che si potrebbe chiamare il materialismo volgare o il naturalismo, vale a dire la concezione secondo cui i processi spirituali devono essere identificati con determinati processi cerebrali; questa concezione grossolana è stata spesso confutata osservando che quando io ho una sensazione visiva non vedo affatto dei processi cerebrali, ma qualcosa di completamente diverso; questa identificazione è dunque problematica. Se questo materialismo grossolano talvolta viene anche espresso nella forma che l'uomo è quello che mangia, si potrebbe osservare che purtroppo le cose non stanno cosí, che l'uomo non vive di solo pane, ma anche delle ideologie che gli vengono cacciate in testa, e che in certe circostanze gli consentono persino di scegliere delle situazioni come le guerre, ad esempio, o altri eroici periodi della storia come

il Terzo Reich, che dunque lo portano direttamente alla penuria materiale, fisica. Si potrebbe chiamare materialismo antropologico quello che cerca di ricondurre tutti i fenomeni, e soprattutto tutti i fenomeni sociali, all'uomo concepito come un essere naturale. Se si considera la sua genesi, la teoria marxista è in una misura essenziale la critica appunto del materialismo antropologico, poiché contro questa riduzione statica e astorica di tutti i fenomeni all'uomo ha fatto nuovamente valere il principio hegeliano del movimento e della contraddittorietà interna.

Questo materialismo dialettico di cui vi ho indicato per incidenza alcune categorie rappresenta sostanzialmente l'antitesi del materialismo volgare come di quello antropologico. Il materialismo non deve essere necessariamente empiristico; al contrario, il materialismo di Marx comprende delle categorie come quella di sistema, di processo complessivo, che corrisponde al concetto hegeliano della totalità; nella concezione dello scopo finale, della ragione che si realizza attraverso la storia, Marx è stato addirittura idealista, o è stato – come si è detto – l'erede della filosofia classica tedesca. Ma il materialismo non è neanche realistico; non ritiene che la realtà si identifichi con il fatto immediato, ma la considera come intrinsecamente mediata, come mediata dalla società. Questa stessa realtà empirica dell'apparenza dovrà essere infine soppressa dalla realizzazione della ragione. Una delle piú semplici conseguenze che si possono trarre da questa concezione è forse che un materialista nella sua prassi può essere quello che il materialismo volgare chiamerebbe spregiativamente un idealista.

7 febbraio 1963.

43.

L'ultima volta[1] avevo cercato di distinguere fra i due momenti fra loro opposti che sono presenti nel concetto platonico dell'idea. Da un lato l'idea è autonoma rispetto al meccanismo della formazione dei concetti; avevo anche cercato di indicarvi la ragione, il *fundamentum in re* di questa concezione: perché si possa formare un concetto unitario è necessario che nella molteplicità dispersa dei fenomeni sia contenuto un elemento comune. D'altro lato l'idea platonica è il concetto nel nostro senso abituale, come unione di note comuni.

[1] Evidentemente questa lezione del 12 febbraio 1963 non è mai stata trascritta; forse non è stata neppure registrata sul nastro magnetico. Ricostruire il testo sulla base di appunti dello stesso Adorno oppure presi durante la lezione si è rivelato uno sforzo insoddisfacente o impossibile, cosicché ci limitiamo a dare qui il riassunto fatto dallo stesso Adorno all'inizio della lezione del 14 febbraio.

44·

Colgo l'occasione per attirare anzitutto la vostra attenzione su un'obiezione che venne rivolta a Platone fin dagli antichi tempi. È stato obiettato che Platone ha ipostatizzato il concetto, e cioè ha trasformato in una realtà esistente in sé quello che è soltanto il risultato dell'astrazione. Credo di avervi mostrato che questa obiezione è valida e insieme non lo è, che in ogni caso la situazione è molto complessa; in Platone c'è il motivo dell'autonomia dell'idea o dell'essenza, ma egli non separa affatto l'idea dalla coscienza pensante e dal mondo delle cose in quel modo radicale che si era abituati ad attribuirgli. Il momento di verità di quell'obiezione risiede nel fatto che se è vero che nel concetto platonico dell'idea compaiono sia il momento del pensiero soggettivo, e cioè dell'astrazione e della formazione corretta dei concetti, che anche quello dell'oggettività, manca, però, una vera riflessione teoretica sul loro rapporto, il loro rapporto non è diventato a sua volta un tema della filosofia platonica. Nel successivo sviluppo della filosofia questa relazione è stata invece oggetto di riflessione in una misura tale che essa può essere addirittura considerata come il tema costante di tutta la storia della filosofia.

Vi spiegherò ancora alcuni termini, poiché vorrei darvi ancora tutte le nozioni terminologiche che mi è possibile. Ho usato l'espressione «ipostasi»; oggi si sente spesso la brutta parola «ipostatizzazione». Vorrei comunque spiegarvi questo concetto in modo che possiate vedere la sua differenza specifica da alcuni altri concetti. Quando usiamo, in filosofia, il termine «ipostasi», intendiamo dire

che un concetto, che è qualcosa di divenuto, di derivato, o, come si sarebbe detto all'epoca dell'idealismo tedesco, di posto, viene invece trattato come se fosse una realtà in sé. Se in questa espressione non riecheggiasse troppo chiaramente il ricordo del mondo esterno, oggettivo, si potrebbe anche dire che l'ipostasi è una forma di reificazione. Provate per un momento a pensare all'interpretazione puramente soggettiva e in questo senso falsa della teoria delle idee, secondo cui queste ultime sono il risultato di un processo di astrazione, sono le note comuni astratte dal molteplice, dal particolare; sarebbe allora una ipostasi se queste note comuni fossero considerate come una realtà esistente in sé, in cui è sparita, è per cosí dire andata a fondo [*untergegangen*], per usare il concetto hegeliano, la sua origine, il processo che l'ha astratta dal molteplice, e quindi anche la sua relazione sia con la coscienza pensante, attiva, che anche con gli esseri particolari da cui è stata astratta.

In tutto il suo sistema, Hegel ha cercato, in una maniera assai geniale, di salvare questo momento dell'andare-a-fondo. L'ha però considerato solo come un momento, appunto come il momento dell'oggettivazione filosofica, senza attribuirgli quella realtà in sé. Si può dire che proprio nella misura in cui ogni concetto è un'ipostasi entra nuovamente in disaccordo con se stesso e dà cosí l'impulso a un ulteriore movimento. Il concetto da cui vorrei qui distinguere quello dell'ipostasi è il concetto della supposizione [*Supposition*], che avete ugualmente già incontrato, o del supporre. Come indica il termine «supporre», per «supposizione» si intende anche un porre-alla-base, ma in un senso molto piú ipotetico, in un senso come quello che ha per esempio l'espressione nietzschiana «anticipante»; posto che le cose stiano cosí, allora è cosí. Quando Nietzsche, con una certa pedanteria, parla in questo modo, lo fa sempre con una certa dose di ironia. Se si pone un concetto senza derivarlo a sua volta dal suo contesto, e quindi questa posizione rimane arbitraria, si parla allora di supposizione. Tali supposizioni sono indispensabili, poiché non ci si può aspettare che nessuna conoscenza, che nessuna conoscenza singola e determinata

dia la totalità delle determinazioni di cui a rigore avrebbe bisogno.

Consentitemi infine di spiegare un terzo concetto, quello dell'ipotesi. Anzitutto, l'ipotesi si contrappone all'ipostasi, che si riferisce al concetto, e anche alla supposizione, che si può riferire a un concetto, ma anche a una proposizione, perché è sempre una proposizione, un giudizio. Ma tale giudizio non ha il senso problematico di una base per le riflessioni future che a sua volta non deve piú essere discussa; l'ipotesi è invece posta promettendo o ordinando esplicitamente di controllarla in seguito, di verificarla o falsificarla, come si dice nel linguaggio della logica moderna. Un'ipotesi è formulata affermando preliminarmente la necessità del suo controllo. E cosí un'ipotesi non ha né quel carattere di una realtà in sé enfatica e quindi falsa che possiede l'ipostasi, né quell'indifferenza per la propria verità, quel momento di arbitrarietà che si ritrova invece nella supposizione.

Ritorno ora alla dottrina platonica delle idee; per capire veramente questo concetto dell'idea a cui ho appena cominciato a introdurvi, la cosa piú importante di tutte è rendersi conto del fatto che Platone non sostiene la tesi di un passaggio diretto o senza soluzione di continuità dalla dialettica all'idea, e neanche la semplice identità del risultato della dialettica con l'idea. Vi prego di ricordare che in Platone – come in genere nel periodo di maturità e nell'ultima fase della filosofia antica, ad esempio nello stoicismo – il termine «dialettica» significa in sostanza il metodo, il procedimento della filosofia; la concezione della dialettica oggettiva o reale che si svolge nelle cose stesse è un prodotto estremamente recente, è comparsa per la prima volta in Hegel. Essa si è poi liberata dalla sua base gnoseologico-metafisica ed ha assunto una forma autonoma nel materialismo dialettico di Marx. In Platone c'è dunque una peculiare tensione fra l'idea o l'essere-in-sé dell'idea e il suo essere-per-noi, o addirittura la corretta elaborazione mentale delle idee, che in questo secondo senso sono semplicemente dei concetti generali.

Credo che ora che grosso modo sapete che cosa significa l'idea, sia bene che cerchiate di differenziare questo

concetto in modo da non rischiare di intenderlo in una maniera troppo primitiva. Dunque l'idea non può essere oggetto di una visione immediata, poiché è concetto; Platone insegna che ci sono gli archetipi, le idee di tutte le cose, e che si arriva a queste idee per la via della corretta concettualizzazione. Poiché è qui implicito il momento del pensiero, dell'astrazione, della sintesi, l'idea non può essere l'oggetto di una visione puramente immediata, e anche se Platone parla della visione immediata di queste idee ciò avviene in una maniera cosí distanziata che non è assolutamente possibile parlare di una visione da parte del soggetto empirico immediato, che potrebbe guardare le idee in un modo simile a quello in cui si guardano le essenze per Husserl. Ma le idee non si identificano neanche con i concetti; poiché in questo caso esse avrebbero veramente un'esistenza puramente soggettiva, umana, ciò che Platone precisamente nega.

A testimonianza di questa concezione vi avevo letto il passo di Parmenide, come forse ricorderete. Fra questi due momenti, quello della formazione soggettiva del concetto e quello del carattere eminentemente metafisico dell'idea, dell'idea come archetipo, c'è dunque un salto qualitativo (uso qui un concetto anacronistico, hegeliano – ancora una volta); questo salto spezza la dialettica, e nello stesso tempo è a sua volta un momento della dialettica, poiché la dialettica ha la proprietà di non muoversi soltanto in un continuum, ma di passare anche a ciò che è qualitativamente diverso. Questo salto qualitativo è, nel metodo, il preciso momento in cui la non-identità dell'idea col pensiero si afferma con la massima energia; rappresenta quel momento dell'idea che non si risolve nella coscienza che la coglie, la forma o la comprende. Nei dialoghi platonici della maturità questo salto ha il suo luogo, il suo specifico τόπος νοητικός, il suo luogo gnoseologico; questo luogo è il cosiddetto mito platonico. Dopo le considerazioni che abbiamo fatto, è chiaro che i miti non sono delle semplici aggiunte, delle allegorie o delle escursioni nelle regioni superne che hanno luogo quando capita l'occasione; questi miti sono invece un fattore costitutivo del pensiero platonico.

I miti platonici non potranno mai essere presi abbastanza sul serio, non solo per il loro contenuto, poiché essi costituiscono una rappresentazione essenziale della teoria delle idee, ma anche per la funzione che svolgono nella struttura ontologico-gnoseologica di questo pensiero. Potremmo dire che sono il tentativo, nel movimento dialettico che termina con essi, di esprimere, come momento dialettico, proprio ciò che sfugge alla formazione soggettiva del concetto. In uno dei luoghi in cui questo mito delle idee si esprime con una forza del tutto particolare, nel celebre discorso di Diotima nel *Convito*[1], in cui essa sviluppa, propriamente, la dottrina delle idee, il mito viene introdotto come momento della dialettica, nel senso che dà una risposta a ciò che l'interlocutore ha detto prima nel dialogo. La sua funzione non è molto diversa nella «palinodia» del *Fedro*[2]; qui il mito che è sviluppato da Socrate, l'allegoria della carrozza trainata dai due cavalli, è una specie di critica, di replica dialettica ai due discorsi precedenti, quello del sofista, che egli si fa riferire dal suo giovane discepolo, e poi il discorso per cosí dire migliore, che corregge e supera la posizione sofistica. Questi miti rientrano dunque nel contesto del dialogo, ma nello stesso tempo lo trascendono, tutte e due le volte: Diotima è una sacerdotessa o una veggente, che non partecipa al simposio, e il suo discorso viene soltanto riferito; nel *Fedro*, nel momento in cui si decide a parlare apertamente delle idee Socrate si richiama alle divinità naturali che regnano nel luogo dove si trova col suo scolaro, e il suo modo di parlare rivela uno stato di ebbrezza e rapimento, uno stato irrazionale, se volete, simile a quello della follia. Ogniqualvolta compaiono questi miti, l'incapacità del soggetto di cogliere interamente la realtà in sé a cui essi si riferiscono viene espressa rappresentando lo stato del soggetto che parla – uno stato di ispirazione, che si tratti della veggente o di colui che si trova in un luogo sacro ed è colto dalla divina mania. Uno dei piú grandi meriti del mio defunto maestro Karl Reinhardt è certamente quello di ave-

[1] PLATONE, *Convito*, 201 *d* - 212 *c*.
[2] ID., *Fedro*, 246 *a* 3 - 246 *d* 5.

re messo in luce questo peculiare carattere dialettico dei miti platonici, nello scritto *Platons Mythen*, che è stato pubblicato separatamente nel 1927 e che è ora compreso nell'importantissimo volume *Vermächtnis der Antike*[3]. Se attribuisco un valore cosí eccezionale a questo punto, non è solo perché in questo modo potete veramente cogliere tutta la profondità del concetto platonico dell'idea, ma anche perché potete cosí vedere come e in che misura il concetto della dialettica nel senso forte che abbiamo imparato da Hegel sia già insito, oggettivamente, nella filosofia platonica.

Vorrei citarvi, a proposito di questo problema, alcuni passi molto notevoli del libro di Reinhardt: «Nell'ascesa attraverso la dialettica il limite della dialettica viene raggiunto solo nell'eccezione. La regola è che la dialettica si rovescia nel mito»[4]. Vorrei richiamare la vostra attenzione sul fatto che Reinhardt era certamente lontano dalla filosofia hegeliana; per le sue concezioni teoretiche era piuttosto incline, almeno temporaneamente, alla posizione rappresentata dalla scuola georgiana, anche se negli ultimi anni se ne distanziò nettamente. Ora è molto istruttivo il fatto che la stessa struttura oggettiva della cosa lo porti qui a constatare che i miti di Platone sono momenti di rovesciamento della stessa dialettica. Se un giorno vi occuperete di Hegel (so che molti di voi lo hanno già fatto, ma certamente non tutti; e non sarebbe affatto un cattivo risultato, se queste mie lezioni potessero incoraggiarvi – o sedurvi, per usare l'espressione socratica – a farlo tutti), ebbene, osserverete che anche nella sua filosofia ci sono dei momenti che sono strutturalmente simili, in una maniera sorprendente, a quello che è qui definito come il rovesciamento della dialettica nel mito; in questi momenti la dialettica si spezza, anzi, lo spirito del mondo esige, in un certo senso, per potersi realizzare, che non

[3] KARL REINHARDT, *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, a cura di Karl Becker, Göttingen 1960. Adorno cita il saggio *Platons Mythen* richiamandosi a una prima edizione, Bonn 1927.

[4] *Ibid.* (1960), pp. 289 sg.; (1927) p. 149.

si segua semplicemente la strada che esso naturalmente prende.

Non dico che questa teoria sia stata la cosa migliore di Hegel, e ho ben presenti i suoi lati negativi. L'esempio piú famoso è l'introduzione della teoria dello stato dopo quella della società nella *Filosofia del diritto*. Ma in ogni caso potete sempre dire non del tutto a torto che un rovesciamento della dialettica nel mito, e cioè nel concetto immobilizzato o ipostatizzato, analogo a quello che si verifica in Platone e che è stato messo in luce da Reinhardt, si trova anche in un pensatore tanto meno poetico e tanto piú complicato come Hegel. O citiamo un altro passo del testo di Reinhardt, di cui non si può certo negare la competenza filologica: «Che l'essere in sé e l'idea di per sé manchi dell'essere, che per essere l'idea abbia ancora bisogno di un'altra forza che è al di là di essa, è un punto che non può essere derivato da nessuna posizione dialettica»[5]. In altre parole, la dialettica che porta all'idea ha bisogno a sua volta, per realizzarsi, di un altro momento, che sopravviene dall'esterno. Mi permetto di attirare l'attenzione di quelli di voi che si occupano eventualmente di letteratura e in particolare di Goethe sul fatto che nella costruzione metafisica del *Faust* – se cosí posso chiamarla – si trova un motivo del tutto simile, il motivo del rapporto di colui «che sempre tende e si sforza» con la grazia. Lo sforzo incessante va immancabilmente in protesto, alla fine deve fallire; e la riuscita finale può essere raggiunta solo in virtú dell'intervento della *mater gloriosa*, del suo atto di grazia.

Dirò, tra parentesi, che questa analogia non è accidentale, ma ha delle ragioni storiche molto profonde, poiché il significato della dottrina della grazia, lo stesso concetto della grazia è stato molto discusso in tutta la teologia cristiana. Questo concetto ebbe una funzione importantissima già negli antichi tempi della patristica, quando venne elaborato e interpretato in modo determinante da Agostino, che si ricollegava a Platone e poi al neoplatonismo; teologi come Lutero e soprattutto Pascal sono un pro-

[5] *Ibid.* (1960), p. 290; (1927) p. 150.

dotto della tradizione mistica platonico-agostiniana. Mistica appunto perché il soggetto riceve qui un sapere che nello stesso tempo non potrebbe mai avere in se stesso e da solo.

Un'ultima citazione. «Il rapporto fra l'idea e il mito, – dice Reinhardt, – è psichico, "irrazionale", il rapporto fra l'idea e la dialettica è quello "razionale", che tuttavia solo in apparenza è il piú comprensibile»[6]. Se e in che misura si possa parlare qui di irrazionalità è discutibile, se si considera l'orientamento oggettivistico del pensiero di Platone e il fatto che in lui la psicologia è presente solo in un senso improprio, in fondo in un senso ontologico; ma quello che è certo è che Reinhardt ha indicato molto esattamente quella tensione che esiste qui, e che costituisce veramente la stessa essenza dell'idea platonica. In ultima analisi, i miti, che nei grandi dialoghi per lo piú sono introdotti relativamente tardi e come momenti del rovesciamento dell'intero movimento spirituale, secondo Reinhardt sono nutriente ricordo; e quindi non sono delle semplici allegorie. Non sono allegorie, appunto perché non possono essere risolti nella razionalità che pure porta necessariamente ad essi e senza la quale non esisterebbero. Proprio a causa di questa insolubilità la possibilità di partecipare dei miti esige ancora un fattore soggettivo, senza il quale essi non si possono rivelare, e che Platone ha considerato come costitutivo di tutto il filosofare.

Credo che Platone abbia visto giusto; poiché si tratta del momento che è chiamato comunemente l'ἐνθουσιασμός, il sacro entusiasmo, e che nel contesto specifico del *Convito* è addirittura identificato con l'eros. La stessa idea della filosofia, da cui sono partite le nostre considerazioni, potrebbe essere forse definita in questo modo: la filosofia ha il compito di esprimere, con le sue mediazioni o, se si preferisce, in qualche altro modo, ciò che non può essere espresso immediatamente o a rigore non può essere espresso affatto. La famosa definizione della filosofia che si trova alla fine del *Trattato* di Wittgenstein, secondo cui si deve parlare solo di quello che si può esprimere chiara-

[6] *Ibid.*, pp. 291 sg.

mente, mentre su ciò che non può essere espresso chiaramente bisogna tacere, a mio giudizio è addirittura l'opposto della filosofia, e rientra proprio in quella sfera del piú ristretto buon senso che è stato sospetto all'entusiasmo platonico non meno che alla critica estremamente razionale di cui Hegel ha fatto oggetto questo buon senso. In verità si può filosofare solo se si è già consapevoli di quell'impossibilità, e tuttavia si cerca ugualmente di esprimere l'inesprimibile. Chi capitola, chi non intraprende l'impossibile in piena coscienza appunto di questa impossibilità, farà bene a non occuparsi di questo precario mestiere. Costui è realmente terre à terre, down to earth, è dunque l'opposto di colui di cui si parla nell'allegoria del cocchio trainato dai due cavalli, che com'è noto deve sollevarsi fino al sole. E se in una filosofia non è contenuto questo momento – anche se essa non afferma di riuscire a raggiungere il suo scopo, anche se sa fin troppo bene che non lo raggiungerà –, dunque senza questo momento dell'autoelevazione il pensiero in senso forte non è affatto possibile. Si potrebbe forse arrivare al punto di dire che l'entusiasmo non è solo una condizione soggettiva dell'anima, ma a ben vedere è già insito nella stessa struttura oggettiva della filosofia, in quello che la filosofia vuole da coloro che se ne occupano.

Con un passaggio molto brusco e repentino, considererò ora la trasformazione che ha subito il concetto di idea in quella corrente che si chiama «nominalistica» in senso lato. Già nell'ultima filosofia greca, che è orientata in un senso nominalistico, non compare piú il concetto di idea, troppo metafisico e troppo compromesso; al suo posto è invece usato il termine «prolessi». Questa svolta è compiuta nel modo piú completo dalla filosofia moderna, e anzi già dalle sue due prime correnti in polemica tra loro, dal razionalismo e dall'empirismo. È ovvio che nel razionalismo l'idea conserva ancora un'oggettività molto maggiore; ma questa oggettività non deve essere sopravvalutata, poiché nella filosofia razionalistica l'essere-in-sé dell'idea, nella misura in cui compare, rientra nel soggetto (mi pare questo il modo migliore di esprimere questo concetto). Ciò accade per esempio nella determinazione carte-

siana della verità, che consiste nelle idee innate. In questo modo si compie già quella svolta soggettivistica, anche se essa non è a sua volta oggetto di riflessione filosofica; un significato analogo hanno la teoria delle verità di ragione di Leibniz e anche la concezione dell'idea di Spinoza, che la considera bensí come una realtà in sé, e non come un prodotto soggettivo, ma nello stesso tempo la risolve interamente nel soggetto, o in ogni caso afferma che vi si deve risolvere, nella conoscenza immediatamente evidente a cui il soggetto deve mirare.

Per gli empiristi l'idea è il risultato dell'astrazione, in senso radicale. Penso che il modo migliore di darvi un'idea di questa trasformazione del concetto originario dell'idea nel suo opposto, e cioè nella pura rappresentazione [*Vorstellung*], sia quello di citare alcuni passi della *Ricerca sull'intelletto umano*[7], che è l'esposizione piú breve e piú semplice della filosofia di David Hume. La prima suddivisione dei contenuti della nostra coscienza – mi limito a ricordarvi brevemente questo punto, al solo scopo di introdurre questo nuovo concetto di idea –, la principale dicotomia humiana è appunto quella che divide tutti i contenuti della coscienza nelle impressioni [*impressions*], e cioè nei dati sensibili immediati, e nelle idee [*ideas*], nelle rappresentazioni, e cioè nella conoscenza di ciò che non è immediatamente presente. Dice ora Hume riferendosi a questa bipartizione: «Quando riflettiamo sui nostri sentimenti e sulle nostre affezioni passate, il nostro pensiero è uno specchio fedele che riproduce veracemente il suo oggetto; ma i colori che esso usa sono pallidi e smorti, in confronto con quelli di cui erano rivestite le nostre percezioni originarie. Non occorre una capacità di distinzione particolarmente sottile o un cervello metafisico, per constatare la diversità dei due casi. Tutte le percezioni dello spirito possono essere dunque distinte in due classi o specie, secondo il criterio della diversa forza e vivacità. Quelle meno forti e vive sono chiamate abitualmente *pensieri*, *idee* o *rappresentazioni*. Per l'altro tipo manca una parola

[7] DAVID HUME, *Enquiry concerning Human Understanding* (1748) [trad. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere*, II, Laterza, Bari 1971].

apposita, nella lingua inglese e in molte altre; probabilmente perché non è stato necessario raccoglierle sotto una espressione o un nome generale se non per intenti filosofici. Quindi noi le chiamiamo, un po' liberamente, *impressioni*, parola che io uso in un senso un po' diverso da quello abituale»[8].

Il fatto che manchi un termine preciso e definito dipende dalla cosa stessa; il linguaggio, che in genere ha piú giudizio di noi, si rifiuta di sussumere sotto un concetto qualcosa la cui essenza è proprio la non-concettualità. È questo il vero motivo, e non quello un po' fragile, sofistico addotto da Hume: «Con il termine "impressioni" io intendo dunque tutti i nostri stati di coscienza piú vivaci, quando noi udiamo, vediamo, tocchiamo, amiamo, odiamo, desideriamo o vogliamo. Le impressioni sono distinte dalle idee, che sono le percezioni meno vive di cui siamo coscienti quando riflettiamo su quelle percezioni o quegli atteggiamenti di cui abbiamo parlato prima»[9]. Le impressioni sono i dati sensibili immediati, nella loro distinzione dalla coscienza mediata. In una delle ultime lezioni vi ho già fatto notare questa distinzione fra dato immediato e mediato che è insita nel concetto di idea. Vorrei fare alcune considerazioni critiche su questa distinzione.

In una coscienza immediata siffatta da un lato le esperienze psichiche, o le impressioni, semplicemente esistono, d'altro lato sono coscienti, o, se volete, pensate. Con le mie considerazioni molto frammentarie ho fatto il tentativo di giudicare sulla teoria di Hume mettendovi davanti agli occhi lo stesso fenomeno, la cosa stessa, in modo che l'esattezza o l'inesattezza di quello che dice Hume vi risultasse evidente[10]. Questo procedimento deve servirvi insieme come modello per un'altra categoria gnoseologica a cui ho accennato solo genericamente; si tratta del concetto di «fenomenologia». Questo termine significa, propriamente, che i concetti devono essere messi in rap-

[8] HUME, *Ricerca* cit., p. 17.
[9] *Ibid.*
[10] Evidentemente questa considerazione si collegava al capoverso precedente, ma non è stata registrata.

porto con la cosa, confrontati con la cosa a cui si riferiscono nel modo in cui io l'ho fatto in questo caso relativamente molto semplice ed elementare della distinzione fra l'impressione e l'idea. Ora è vero che, nella misura in cui questo confronto del concetto con la cosa a cui si riferisce è un elemento vitale del pensiero, ogni pensiero filosofico – vorrei dire – è veramente fenomenologia. In ultima analisi non è cosí casuale come ha potuto pensare Husserl, il fatto che la sua fenomenologia, che sottolinea appunto questo momento, abbia lo stesso nome di quella infinitamente piú grandiosa di Hegel, di cui egli non ha voluto saper nulla, almeno soggettivamente.

14 febbraio 1963.

45.

Vi ho prima esposto due concezioni in certo modo estreme dell'idea, quella platonica e quella nominalistica di Hume, secondo cui l'*idea* è il concetto puramente soggettivo. Vi ho mostrato come la stessa oggettività del concetto platonico dell'idea non sia affatto cosí diretta e immediata, cosí assoluta come pare a prima vista, e che la concezione apparentemente piú illuministica, piú demitologizzata dell'idea (in cui dunque è cancellato ogni ricordo – per cosí dire – di quelle divinità o quegli esseri magici di cui le idee platoniche sono state considerate la secolarizzazione) non è affatto ineccepibile come pare dal punto di vista del sano buon senso, ma porta a gravissime difficoltà. Vorrei ora proseguire dicendovi qualcosa sui tentativi che sono stati fatti per intendere il concetto di idea in modo tale da escludere, da un lato, il sospetto dell'ipostasi che è stato avanzato contro Platone, ma senza per questo ridurre, d'altro lato, l'idea ad un puro prodotto soggettivo, cercando invece in un certo senso di salvare, nel concetto dell'idea, il motivo platonico dell'archetipo.

Il tentativo di Kant è stato per cosí dire paradigmatico. Se diciamo almeno due parole sul concetto kantiano di idea, ciò è tanto piú giustificato, anche in un corso introduttivo come questo, se si pensa che esso è stato determinante per quell'idealismo tedesco che si è collegato a Kant e si è poi volto contro di lui. Il termine «idealismo» è usato anche da Kant, nell'espressione «idealismo trascendentale»; ma si può quasi dire che l'«idealismo» nel senso stretto che il termine assume dopo Kant si ricollega molto piú al concetto kantiano dell'idea che al suo

concetto dell'idealismo. Vi citerò anzitutto il piú semplice passo sull'argomento, tratto dai *Prolegomeni*[1], che rappresentano, nell'opera kantiana, un certo tentativo di semplificazione. «Ci sono dei puri concetti della ragione... che non possono mai essere dati in una qualsiasi esperienza,... la cui realtà oggettiva» non può «essere confermata da nessuna esperienza». Essi sono diretti «alla totalità, e cioè all'unità collettiva di tutta l'esperienza possibile, e quindi vanno al di là di ogni esperienza data», diventano dunque «*trascendenti*». O un'altra formulazione kantiana: «E dunque, come l'intelletto aveva bisogno delle categorie per l'esperienza, cosí la ragione contiene in sé la condizione delle idee, termine con cui intendo dei concetti necessari il cui oggetto tuttavia non può essere dato in nessuna esperienza. Le idee sono insite nella natura della ragione allo stesso modo che le categorie sono insite in quella dell'intelletto».

Per chiarire questo punto, posso dire anzitutto che soggettivamente, e cioè dal punto di vista dell'atto conoscitivo o del soggetto della conoscenza, l'intelletto è bensí associato alle categorie e la ragione alle idee; ma che già Kant – e ciò è di un'importanza fondamentale per la comprensione della filosofia che si sviluppa dopo di lui – non fa affatto una differenza assoluta né fra l'intelletto e la ragione, né fra la categoria e l'idea, come se si trattasse di due facoltà diverse, la facoltà dell'intelletto e delle categorie e la facoltà della ragione e delle idee. È vero che in Kant ci sono numerose affermazioni che sembrano autorizzare un'ipotesi del genere, e posso aggiungere che formulazioni analoghe non mancano nemmeno in Hegel, che ha criticato proprio questa distinzione; ma questi filosofi pensano sempre soltanto alla posizione dell'intelletto o della ragione – che sono concepiti per principio come delle funzioni – rispetto alla sfera dei loro oggetti, e non alla natura diversa di due diverse facoltà.

È importante saperlo, se mi permettete questo excursus nello sviluppo successivo, perché uno dei piú diffusi fraintendimenti nei confronti di Hegel (abbiamo in pro-

[1] KANT, *Prolegomena* cit.

posito certe testimonianze, per esempio quella di Rümlehn, cancelliere dell'università di Tubinga ai tempi di Hegel) riguarda proprio l'idealismo speculativo, che viene interpretato come se la sfera dell'idea o della speculazione – per Hegel l'idea si accompagna al concetto della speculazione – fosse una specie di pensiero privilegiato; come se ci fossero determinate persone che in certo modo per un dono speciale, come si ha l'udito assoluto, fossero in grado di far muovere dentro di sé l'idea, mentre altre, meno dotate, non ne sarebbero capaci. Per coloro che sarebbero meno dotati è allora molto facile ricorrere al comodissimo trucco di richiamarsi in certo modo orgogliosamente alla propria sincerità e dire che non ne sono capaci; per poi denunciare, proprio su questa base, l'idea e la ragione.

Già Kant con la sua distinzione non intende affatto qualcosa di simile, e ciò vale con assoluta certezza per Hegel, il quale (lo dico alla fine di queste lezioni che vorrei vi inducessero a studiare Hegel, e non potrò mai affermarlo abbastanza energicamente) non si propone affatto di sviluppare, nella filosofia, certe facoltà speciali e se possibile esoteriche che sarebbero precluse agli altri mortali; ma solo e semplicemente di riflettere sulla stessa riflessione. In tutta la filosofia di Hegel non c'è un solo passaggio che non potrebbe essere condiviso da chiunque non ne fosse preliminarmente impedito da certe resistenze interne e da un determinato tipo di pregiudizio scientistico; appunto perché Hegel non postula affatto una facoltà speciale o una speciale dote filosofica.

Ma ritorniamo a Kant. La prima formulazione non è interamente corretta, se cosí possiamo dire, in quanto Kant afferma: «Ci sono dei puri concetti della ragione che non possono mai essere dati in una qualsiasi esperienza». Ora proprio nei confronti di Kant bisogna tenere un comportamento molto micrologico, per cosí dire, e cioè considerare i testi molto esattamente; ciò è connesso con la natura della filosofia della riflessione. Ritengo che nel suo caso le singole formulazioni debbano essere soppesate con una cura ancora maggiore di quella che è necessaria per Hegel. A questa sua affermazione si potrebbe

obiettare che anche la categoria, com'è ovvio, non può essere data in nessuna esperienza possibile. La differenza consiste proprio in questo, se questi puri concetti dell'intelletto o della ragione sono applicati a una materia, a una materia sensibile, alle sensazioni strutturate dallo spazio e dal tempo, o se invece sono lasciati assolutamente liberi, per cosí dire, sono concepiti come indipendenti da ogni esperienza, e in questo modo avanzano una pretesa di verità che in questa forma non possono affatto soddisfare. Ma il punto decisivo, nella concezione kantiana dell'idea (che vi dimostra come il concetto della dialettica sia già profondamente prefigurato nella filosofia kantiana), è che egli non si ferma a questo risultato che vi ho appena indicato, e che può essere definito come il risultato negativo della *Critica della ragion pura*; questi concetti della ragione a cui non può corrispondere nessuna esperienza possibile e che quindi non possono essere considerati come fattori costitutivi della nostra conoscenza, a differenza ad esempio dalla causalità, non per questo sono semplicemente respinti o buttati tra i ferri vecchi, come metafisica dogmatica.

Al contrario, accanto a un momento negativo essi hanno anche un momento positivo, e questo momento positivo nell'uso trascendente dei concetti della ragione è quello che Kant intende col termine «idea». «Essi sono dunque diretti alla totalità, e cioè all'unità collettiva di tutta l'esperienza possibile». Naturalmente, il presupposto implicito di questa frase è che l'ideale kantiano della conoscenza è quello del sistema, che dunque dal punto di vista della filosofia kantiana ogni conoscenza che sia acquisita solo in modo induttivo e che possa essere superata da altre è viziata dall'incertezza e l'insieme di queste conoscenze è a sua volta viziato dall'incompletezza. E dunque, per capire veramente il significato di quest'ideale della completezza della conoscenza (che del resto è un ideale di Cartesio, da cui Kant l'ha mutuato), dobbiamo tenere fermo a quei momenti della nostra coscienza, del nostro pensiero, che si riferiscono a tale completezza, senza che abbiamo peraltro il diritto di presupporla o affermarla, come se si trattasse di un dato positivo della nostra espe-

rienza. La conseguenza che ne deriva è molto semplice. Le idee sono i concetti regolativi della nostra conoscenza, e cioè sono i concetti che organizzano il progresso della conoscenza nel senso che li integrano in un sistema, senza che peraltro il loro stesso contenuto, vale a dire il significato di tali idee, possa essere considerato come esistente. Ma non avremmo neanche il diritto di costituire immediatamente la realtà empirica riferendola direttamente a queste idee.

Quando parla dell'ideale della completezza Kant ha in mente un'idea particolare, che svolge una parte molto importante nella *Critica della ragion pura*. In genere, quando si parla delle famose idee kantiane si sorvola fin troppo facilmente su di essa; si tratta dell'idea cosmologica, dell'idea del mondo come unità; è solo in vista di questa unità che cerco ad esempio di scoprire la connessione causale fra i singoli fenomeni, cosí facendo sono al suo servizio, al servizio dell'unità del mondo come correlato di un'esperienza intrinsecamente unitaria. In vista di questa unità funziona, per cosí dire, tutto l'apparato categoriale, ma senza che io possa presupporre positivamente che ci sia un mondo che abbia il carattere di questa unità armonica e completa; poiché per principio essa non mi potrà mai essere data interamente nell'esperienza, e il movimento verso di essa deve essere inteso come un progresso all'infinito.

Cito un'altra testimonianza, dalla *Critica del giudizio*: «Per la nostra facoltà teoretica le idee sono eccessive»[2]. Qui «eccessivo» equivale a «trascendente»; le idee si lanciano al di là del limite che ci è posto dall'esperienza. In queste parole si può anche avvertire, indirettamente, la convinzione che finiamo per abbandonarci ad una specie di pura fantasticheria, se – come farà effettivamente Schelling nella sua filosofia della natura – crediamo di poter costruire la realtà empirica sulla base di queste idee, di questi concetti che in verità valgono solo come regole di un progresso infinito. In questo caso attribuiremmo

[2] KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Prefazione, *Akademie-Ausgabe*, V, p. 165 [trad. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1949, p. 2].

positivamente alla natura delle determinazioni apparentemente assolute, divine, sublimi, ma che proprio per questo non sarebbero altro che proiezioni della nostra soggettività finita. Ma non per questo le idee sono inutili, poniamo, o superflue, sono invece dei principî regolativi necessari [3]. In contrasto con i concetti costitutivi delle categorie, senza cui non è possibile l'esperienza, le idee servono come principî regolativi che organizzano l'esperienza in modo che essa è orientata in direzione del suo fine ultimo.

Nello stesso tempo avete qui la spiegazione dei due concetti di «costitutivo» e «regolativo», che sono fondamentali nella filosofia kantiana. Le idee non sono inutili o non necessarie, ma servono come principî regolativi, «in parte per tenere a freno le inquietanti pretese dell'intelletto, che in quanto può dare a priori le condizioni di possibilità di tutte le cose che esso può conoscere può presumere di comprendere anche in sé la possibilità di tutte le cose in generale, in parte per guidare lo stesso intelletto, nella considerazione della natura, secondo un principio di completezza, anche se esso non potrà mai raggiungerla, e quindi promuovere lo scopo ultimo di tutte le conoscenze». In genere si ritiene che le idee abbiano solo quello scopo negativo. Ma vorrei dire qualcosa sulla curiosa premessa secondo cui le idee dovrebbero impedire all'intelletto proprio quell'esagerazione che è tuttavia insita nell'uso positivo delle stesse idee come principî costitutivi della conoscenza. Queste parole dapprima suonano estremamente paradossali; poiché è difficile vedere come proprio quelle forme della nostra conoscenza che sono per parte loro trascendenti nei confronti della conoscenza finita debbano servire a delimitare questa conoscenza e a confermare la sua finitezza.

Se la mia interpretazione del passo è esatta (ma vi prego di considerarla solo come un mio excursus speculativo; sarà meglio che non prendiate appunti, poiché è una cosa su cui si potrebbe discutere molto), esso implica una delle piú singolari anticipazioni di un motivo centrale del suc-

[3] *Ibid.*

cessivo idealismo, e cioè la tesi che le stesse idee, che per così dire il punto di vista dell'assoluto, che deve essere incluso nelle idee come principio regolativo, sono necessari per delimitare l'intelletto. Il passo implica in certo modo una distinzione che non compare in altri luoghi della *Critica della ragion pura*, ma che in compenso ha una parte molto importante nell'idealismo tedesco: la distinzione fra l'intelletto osservante e l'intelletto osservato. L'intelletto osservante è qui identificato in certo modo con quello speculativo, in sé infinito. Solo in quanto mi metto dal punto di vista dell'assoluto, nella misura in cui sono un soggetto pensante, posso, nella prospettiva di questo assoluto, pensare la conoscenza positiva che mi è possibile, e cioè la conoscenza finita e limitata, appunto nella sua limitatezza.

Vi ripeto che forse la mia interpretazione da un punto di vista filologico non è solidissima; ma è per lo meno confortata dal testo. Provate comunque ad accettare per un momento quest'interpretazione un po' arrischiata. In questo caso l'idea che Hegel formula contro Kant soprattutto nell'*Enciclopedia*, e cioè nel grande sistema di filosofia, che la delimitazione della stessa ragione a rigore è impossibile, che si è già al di là del limite, che è impossibile porre un limite senza essere già al di là di esso, questa idea hegeliana sarebbe embrionalmente presente nello stesso Kant. Del resto sarebbe questo uno dei piú forti argomenti a favore della tesi che, come sapete, Horkheimer ed io sosteniamo molto energicamente, secondo cui Hegel è la coerente realizzazione di Kant in una misura molto maggiore e in un senso molto piú rigoroso di quelli ammessi dalla storia della filosofia abituale, che si attiene semplicemente alle tesi nude e crude.

C'è anche un'interpretazione piú semplice che comunque vi indicherò, per scrupolo. Se ci si è resi chiaramente conto della natura dell'idea nella sua differenza dalla categoria, si è allora guariti da quell'inclinazione a usare l'idea in modo trascendente. Ma se in quest'esigenza di rendersi chiaramente conto della natura dell'idea non sia già insito proprio il momento del trascendimento della conoscenza finita, se questo momento non ne sia la conseguenza im-

plicita, è una domanda a cui lascio che sia la vostra fantasia speculativa a dare una risposta.

Continua Kant: «Le idee nel significato piú generale sono rappresentazioni riferite a un oggetto secondo un certo principio soggettivo o oggettivo, che tuttavia non possono mai diventare una conoscenza di questo oggetto»[4]. Questa definizione dell'idea (capirete che non si tratta di una definizione verbale, ma dell'esposizione di un concetto in base al contesto dell'intera analisi trascendentale di Kant) è forse quella che può servirvi meglio per capire il concetto kantiano dell'idea. Sono rappresentazioni che sono riferite a un oggetto secondo un certo principio, e quindi non sono rapsodiche o casuali, ma sono per cosí dire subordinate alla legge della conoscenza, e in questo senso sono estremamente affini alle categorie; ma sono rappresentazioni di una specie tale per cui il loro contenuto non può mai diventare a sua volta oggetto di conoscenza.

Vi avevo già parlato dell'idea cosmologica, dell'idea del mondo. Ma le famose idee di cui si parla in questo contesto sono quelle di Dio, della libertà e dell'immortalità; e dopo tutto sarà forse bene dire ancora due parole sulla differenza di queste idee, anche e soprattutto in riferimento alla filosofia pratica. In un passo della *Critica della ragion pratica* si dice: «Tra le idee la libertà è l'unica di cui conosciamo a priori la possibilità, come condizione della legge morale»[5]. L'idea della libertà occupa dunque una posizione particolare; ha un grado di positività maggiore delle altre idee, anche se soltanto nell'ambito della filosofia pratica. La tesi che la volontà è libera deve valere per cosí dire positivamente come norma per il comportamento morale, anche se nel campo della ragione teoretica rientra tra le antinomie; come Kant ha dimostrato nella *Critica della ragion pura*, sia la tesi del determinismo assoluto che quella dell'assoluta libertà portano a contraddizioni. È questo un punto nodale di tutta la filosofia kan-

[4] *Ibid.*, par. 57, nota 1.

[5] ID., *Kritik der praktischen Vernunft* (1787), Prefazione, Hamburg 1967, p. 4 [trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1947, p. 2].

tiana. Credo che sia importante che conosciate l'origine di questa sorprendente tesi della particolare posizione della libertà rispetto alle idee di Dio e dell'immortalità.

Dovete considerare il problema nel suo complesso. Anche qui potete nuovamente vedere come anche le definizioni verbali dei concetti – nella fattispecie, ciò che si debba intendere per idea o per libertà – non debbano avere la forma isolata della definizione verbale, ma possano essere comprese esattamente solo all'interno della totalità di una filosofia. Dovete tenere anzitutto presente che nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e anche nella *Critica della ragion pratica*, Kant parla del fatto, del dato della legge morale. La legge morale, l'imperativo categorico, semplicemente esiste, e io non gli posso sfuggire. Mi limito qui a riferire il pensiero di Kant e mi astengo dal criticarlo, poiché in questo momento voglio soltanto sviluppare il concetto dell'idea. Si potrebbe dire che noi dobbiamo fare i conti con questa datità della legge morale esattamente allo stesso modo che nel campo dell'esperienza sensibile dobbiamo fare i conti con la datità delle sensazioni. Kant continua: Se la legge morale mi è data, se qui non si tratta dunque di una problematica costruzione dell'intelletto, ma di un fatto immediatamente evidente, ciò presuppone anche che sussista la condizione della possibilità di seguirla, e questa possibilità di agire secondo la legge morale è data appunto soltanto se io sono libero. Che lo stesso concetto della libertà soggiaccia poi a una distinzione molto complicata e molto artificiosa, e cioè che la libertà sia limitata al carattere intelligibile attraverso il quale io mi darei quello empirico, è un punto che qui mi limito a indicare. In ogni caso la libertà è il presupposto indispensabile perché io possa agire secondo la legge morale; e poiché la stessa legge morale esiste, poiché la costrizione della legge morale, come la chiama Kant, non può essere affatto contestata (posso certamente respingerla, ma non posso negare la sua esistenza), ne consegue che all'interno della sfera della ragion pratica la libertà ha un valore costitutivo – dovremmo dire, se volessimo applicare la terminologia della ragione speculativa alla ragion pratica.

Vorrei soltanto aggiungere due osservazioni. Questa tesi della datità della legge morale non ha solo l'aspetto a cui probabilmente tutti voi penserete, e cioè l'aspetto empirico per cui considerata psicologicamente la coscienza morale è un fatto con cui bisogna fare i conti; nel linguaggio della psicologia moderna questa istanza è chiamata il Super-io, solo che la psicologia ci ha appunto insegnato che questo fatto per parte sua è qualcosa di mediato, e non una realtà in sé. Ma non è neanche questo l'essenziale, dal nostro punto di vista attuale. Essenziale è piuttosto il fatto che tutta la costruzione kantiana della datità della legge morale a ben vedere proviene da una fonte completamente diversa, anche se egli non ha sviluppato in modo del tutto esplicito ed articolato il concetto della sua differenza da quel fatto della coscienza. Affinché questa teoria non appaia molto piú dogmatica e piú cruda di quello che è in realtà, bisogna dire che per Kant la stessa legge morale a rigore non è nient'altro che il principio della ragione.

Il senso dell'imperativo categorico è che si deve agire secondo la legge della stessa ragione, senza prendere in considerazione nessun elemento contrapposto a questa ragione, meramente esistente, sia all'esterno del soggetto che anche al suo interno. Poiché la ragione è veramente il perno intorno a cui ruota tutta la filosofia kantiana, e poiché il concetto della ragione è sempre intrinsecamente coerente, in tutte le *Critiche* e in tutte le sue applicazioni, poiché a rigore c'è dunque un'unica ragione che può assumere posizioni diverse rispetto al suo materiale, ne consegue che cosí come la stessa ragione è l'ultimo dato la legge morale kantiana deve essere a sua volta identificata con tale dato.

In secondo luogo vorrei aggiungere che quella supremazia della libertà nei confronti di Dio e dell'immortalità, che – da un punto di vista sistematico – nella *Critica della ragion pratica* sono chiaramente sussidiari rispetto all'idea della libertà, è connessa con tutto il processo di soggettivazione che si è verificato nella storia della filosofia. Nella filosofia kantiana è fondamentale il soggetto concepito come un principio libero che dà a se stesso le sue

leggi, mentre viceversa tutto ciò che sta al di fuori della sua legge libera e autonoma, dunque anche Dio e l'immortalità, è eteronomo, o dogmatico, si potrebbe dire. È perciò che in questa filosofia della ragione pura e autosufficiente tali idee sono in certo modo represse, senza che tuttavia Kant le sopprima interamente. La svolta di cui si tratta qui in realtà è dunque la svolta soggettivistica che è stata compiuta a partire da Cartesio, ma che con Kant ha raggiunto una tale energia da acquistare addirittura la precedenza sulle idee metafisiche tradizionali, Dio, la divinità e l'immortalità, dunque l'eterna identità con se stessi. In altre parole, l'imperativo categorico è valido anche senza Dio e senza l'immortalità. A questo proposito c'è una singolare formulazione: «Ma le idee di *Dio* e dell'*immortalità* non sono condizioni della legge morale, ma solo condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata da questa legge, e cioè dell'uso puramente pratico della nostra ragion pura» [6]. Questo è certamente vero anche per la libertà, ma credo che la differenza rispetto a quest'idea consista nell'«oggetto necessario». Poiché le idee di Dio e dell'immortalità a rigore sono delle oggettivazioni di questa volontà, direbbe Kant, che però non hanno niente a che fare con essa.

E a questo punto c'è una singolare formulazione, che ha forse procurato a Kant quella fama di agnostico che non ha mancato di avere la sua efficacia. «... e dunque di quelle idee noi non possiamo affermare di *conoscere* e *comprendere*, non dirò la realtà, ma neanche la possibilità» [7]. Credo che se si sa leggere Kant nel modo giusto se ne può trarre la conclusione che nei confronti di quello che egli avrebbe lasciato alla fede, e cioè di Dio e dell'immortalità, la sua filosofia è di una malinconia estremamente profonda. Mentre l'interpretazione secondo cui egli avrebbe lasciato disinvoltamente alla fede ciò che ha escluso dalla conoscenza pare ignorare questo passo; poiché esso non dice solo che quelle entità sono incerte, ma anche che noi non possiamo neppure conoscere o comprendere la

[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

loro possibilità. Ma questo punto è molto controverso. In un altro passo Kant afferma, con perfetta coerenza, che le idee sono ancora piú lontane dalla realtà oggettiva delle categorie. Ora a rigore questa è una tautologia; si potrebbe dire che le pure determinazioni della ragione e dell'intelletto in se stesse sono tutte lontane dalla realtà. La differenza qui consiste appunto nel fatto che le categorie possono soddisfare alla loro pretesa di verità, mentre le idee non la possono soddisfare attraverso l'esperienza.

A questo proposito vorrei farvi osservare una singolare ambiguità del concetto kantiano di idea, che è strettamente connessa con quella problematica nella cui prospettiva abbiamo trattato il concetto di idea nelle ultime lezioni. Le idee secondo Kant sono veramente delle rappresentazioni, dei principî regolativi, principî della nostra ragione, che sono fatti in modo che non possono essere controllati dall'esperienza. Appunto perché sono idee che si riferiscono a un'esperienza completa, infinita, hanno un contenuto, a differenza delle categorie – per mostrarvi ancora una volta, da un altro punto di vista, la differenza dell'idea dalla categoria. Le categorie sono pure forme che possono acquistare un contenuto solo attraverso il materiale empirico. Mentre le idee, che di per se stesse non esigono di essere messe in rapporto con questa materia, tali idee non sono forme attraverso cui si costituisce la conoscenza, ma sono esse stesse determinate nel contenuto. La libertà dell'uomo sarebbe la facoltà di agire secondo le determinazioni della ragion pratica; l'immortalità sarebbe appunto l'indistruttibilità e la durata dell'anima individuale; e Dio sarebbe un essere assoluto e realmente esistente. Grazie alla loro trascendenza, grazie al fatto che tali idee postulano uno stato di infinità in cui la distinzione tra la forma e il contenuto della conoscenza non esiste piú affatto, per la loro stessa struttura esse sono sia forme della mia conoscenza secondo le quali io posso organizzare quest'ultima, che anche degli oggetti che hanno appunto un contenuto obiettivo, solo che è impossibile decidere con certezza sulla verità o la falsità di questo contenuto.

Voglio mostrarvi questa duplicità, per la quale le idee

kantiane ricordano l'idea platonica in un modo veramente straordinario, considerando ancora un breve passo di Kant in cui questa connessione con l'idea platonica arriva fino alla terminologia, come vi avevo già promesso all'inizio. «L'idea contiene il modello originario dell'uso dell'intelletto, per esempio l'idea del mondo», come vi avevo già detto all'inizio, «che deve essere necessaria, non come principio costitutivo per l'uso empirico dell'intelletto, ma solo come principio regolativo in vista della connessione totale dell'uso empirico del nostro intelletto». Potete dunque vedere come proprio grazie a questo contenuto, ancorché apparente, che il concetto kantiano dell'idea assume nei confronti di quello della categoria, si riproduca, nella filosofia kantiana – attraverso la mediazione soggettiva, e cioè attraverso l'autoriflessione sulla ragione –, proprio quel carattere di modello, di archetipo dell'idea che era stato criticato da tutto il nominalismo. In questo modo nella filosofia di Kant è già virtualmente presente, a ben vedere, la tematica di tutta la filosofia speculativa: e cioè l'esigenza di ritornare nuovamente in possesso, attraverso la critica della ragione, e dunque sprofondandosi nel principio del soggetto, proprio di quell'oggettività dell'idea che era stata negata dalla critica della posizione non mediata, puramente immediata, sia della nostra coscienza, sia di una realtà trascendente.

19 febbraio 1963.

46.

Avevo cercato di mostrarvi che il concetto kantiano di idea deve essere inteso come una specie di sintesi fra il senso del concetto dell'idea platonico e di quello nominalistico; e questo con l'accento che attraverso la soggettività, e quindi attraverso la posizione del nominalismo, doveva essere salvata l'oggettività originaria dell'idea, e quindi, si potrebbe dire, il problema fondamentale della metafisica tradizionale.

In questo contesto è anche venuto in luce il problema della raggiungibilità o irraggiungibilità dell'idea. Ora non vorrei addentrarmi ulteriormente in esso, poiché in Kant questo problema è assai piú complicato di quello che in genere si immagina, secondo un'interpretazione dell'infinito che si richiama soprattutto al neokantismo di Marburgo; ma vorrei tuttavia farvi osservare che i due motivi, dell'idea come qualcosa che è situato nell'infinito e quindi non potrà mai essere interamente raggiunto, e la speranza di poterla tuttavia raggiungere, in Kant si intrecciano in una maniera singolare. Forse il modo piú corretto di indicare la posizione di Kant è di dire che egli pensa bensí che le idee veramente metafisiche siano irraggiungibili, ma ritiene che quelle idee che si riferiscono alla sfera della prassi morale, e quindi a quel mondo che è interno all'uomo, possano essere soddisfatte, per lo meno secondo la possibilità. A favore di questa interpretazione parlano sia il trattato sulla *Pace perpetua*, che è intesa come un'idea che è tuttavia raggiungibile, che anche la filosofia kantiana della storia contenuta nell'*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*,

dove si fa valere molto vigorosamente la convinzione che le contraddizioni, gli antagonismi degli interessi umani alla fine possano tuttavia portare alla realizzazione di una società razionale, e quindi anche a una realizzazione oggettiva della libertà.

Se esamino ancora una volta questo argomento, è solo perché proprio il problema della realizzabilità o irrealizzabilità dell'idea è in ogni caso uno dei punti per cui il concetto dell'idea kantiano e quello hegeliano si distinguono tra loro con la massima evidenza. È ovvio che il concetto dell'idea svolge una sua funzione anche nelle altre filosofie idealistiche; ma io mi limiterò a Hegel, non solo per mancanza di tempo, ma anche perché non intendo affatto tracciare una storia della filosofia, neppure sulla scorta dei suoi particolari concetti. Vorrei invece farvi capire come i concetti filosofici possano concretarsi in modi diversi considerando, nella storia del pensiero, dei casi quanto piú possibile estremi. Invece di darvi un'esposizione generale del concetto hegeliano dell'idea, che del resto finirebbe necessariamente per identificarsi con un'esposizione di tutta la filosofia hegeliana, mi concentrerò ancora una volta su alcuni passaggi particolari, per ricondurli, mediante certe osservazioni, al punto di vista dal quale abbiamo trattato il concetto d'idea nel suo complesso.

Ora c'è anzitutto un passo della *Propedeutica*, e cioè di quello scritto che Hegel compose quando era rettore del ginnasio di Norimberga, affinché servisse come introduzione dei ginnasiali alla filosofia. Questa finalità è assai singolare, e io posso solo sconsigliarvi caldamente dall'usare questo testo come un'introduzione alla filosofia hegeliana, poiché si tratta di un condensato della logica hegeliana che in realtà è piú difficile della stessa *Logica*, e che in certo modo può essere capito solo se si è già compresa l'intera filosofia di Hegel. Che cosa possano aver capito i ragazzi di questa *Propedeutica*, lo sanno gli dei. «L'idea è il concetto adeguato, in cui l'oggettività e la soggettività si identificano tra loro, o in cui l'essere-determinato corrisponde al concetto in quanto tale. Essa comprende in sé la vita veramente autonoma. L'idea è in parte vita, in par-

te conoscenza, in parte scienza» [1]. Se si leggono queste parole, l'unica interpretazione possibile dell'idea hegeliana è quella per cui essa è appunto quel tutto che per lui corrisponde al vero. Ora quest'idea è determinata piú esattamente come il concetto in cui l'oggettività e la soggettività sono tra loro identiche; essa è quindi l'assoluta identità, e non l'identità del pensiero puro con se stesso, secondo la formulazione del principio logico d'identità, ma l'identità assoluta dell'essere e del pensiero.

A questo proposito dovete tener presente che il concetto kantiano dell'idea è bensí analogo a quello di Hegel nel senso che significa anch'esso una specie di identità del soggetto e dell'oggetto, in quanto è, propriamente, l'oggettività che corrisponde perfettamente al proprio concetto; ma il concetto kantiano dell'idea consiste tuttavia proprio nel fatto che questa oggettività non è qualcosa di reale, ma è spostata all'infinito, in modo che in un certo senso esiste solo nel soggetto. Il concetto kantiano dell'idea è cosí la forma soggettiva dell'identità di soggetto e oggetto, mentre per Hegel questa identità del soggetto e dell'oggetto deve essere presa sul serio, presa alla lettera e interamente realizzata. Ovviamente questo significa che l'idea non è piú una semplice rappresentazione; poiché essa è realizzata, come si dice, la stessa realtà deve corrispondere all'idea, che è dunque oggettivata. Ma significa anche, d'altro lato, che non è piú χωρίς, come è stato detto dell'idea platonica, che dunque non è piú una realtà in sé che è assolutamente separata dal soggetto e gli si contrappone. L'idea, che è essenzialmente risultato, nel senso che la totalità dell'essere si rivela come tale solo attraverso il movimento del concetto, deve questo movimento dello spirito soltanto a se stessa, e quindi proprio per questo è essenzialmente spirito, o soggetto, come dice anche Hegel. In quanto è insieme soggetto e oggetto, l'idea diventa il tutto assoluto.

Ascoltando queste parole, e se d'altro lato sapete che

[1] GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Philosophische Propädeutik*, in *Sämtliche Werke*, a cura di Hermann Glockner, III, Stuttgart 1940², p. 188, corso III, sezione II, parte I, cap. III, par. 84 [trad. it. *Propedeutica filosofica*, Sansoni, Firenze 1951].

Hegel ha imperversato contro il concetto schellinghiano dell'indifferenza, che è in se stessa priva di distinzione e di cui a rigore non si potrebbe quindi parlare affatto, avete allora il diritto di chiedere qual è il motivo specifico e peculiare di questo concetto hegeliano dell'idea che è tutto. A questo punto tocchiamo una delle principali difficoltà di tutta la terminologia hegeliana, poiché i concetti hegeliani (ora ve lo posso soltanto dire in modo dogmatico, senza dimostrarlo) a ben vedere hanno tutti questa peculiarità: si riferiscono al tutto, sono dunque qualcosa di totale, ma nello stesso tempo hanno solo il loro valore di posizione là dove compaiono; una delle principali fatiche imposte dalla lettura di Hegel è quella di tenere presente il carattere totale di ogni concetto e nello stesso tempo comprendere la sua differenza specifica da altri concetti. Nel lavoro sulla lettura di Hegel che sto scrivendo, nelle indicazioni per una giusta lettura di Hegel, in questo momento cerco di sviluppare proprio questo punto, e spero di riuscire cosí a rimuovere uno dei grossi ostacoli che contrastano la comprensione di questo filosofo [2]. Ora non posso sviluppare questo tema; a titolo di modello considererò invece il concetto dell'idea, che ha una tale forza di espansione che per Hegel può comparire veramente dappertutto e in ogni momento, e, vorrei quasi dire, al posto di ogni altro concetto. A questo proposito citerò un passo sull'idea che è contenuto nella terza sezione del secondo volume della *Logica*: «Ma in quanto si è giunti al risultato che l'idea è l'unità del concetto e dell'oggettività, il vero, essa non deve essere considerata come un fine a cui ci si debba avvicinare, ma che in se stesso è in certo modo trascendente; al contrario, tutto ciò che è reale esiste solo nella misura in cui comprende in sé l'idea e l'esprime» [3]. In questo passo vorrei sottolineare in particolare due momenti. In primo luogo la punta antikantiana; poiché è ovvio che esso è scritto in polemica con Kant.

Tra l'altro, una delle condizioni che facilitano la let-

[2] ADORNO, *Drei Studien zu Hegel* cit.
[3] HEGEL, *Logik* cit., II, pp. 408 sg. [trad. it., III, p. 245].

tura di Hegel consiste nel sapere che le sue analisi sono sempre insieme sistematiche e in certo modo anche storiche; lo sono nella misura in cui sono critiche. Eppure gli altri filosofi non sono sempre nominati, in particolare nella *Logica*; accade raramente che questa critica attacchi esplicitamente delle tesi filosofiche interamente determinate. Ora quando si legge Hegel è essenziale rendersi completamente conto del bersaglio contro cui le sue parole sono dirette. È questo uno dei principali sussidi che posso mettervi a disposizione per la comprensione delle parti critiche di Hegel.

Il passo che abbiamo citato è diretto contro Kant, che caratterizza veramente l'idea come un fine a cui ci si deve avvicinare; in questo modo rappresenta una specie di aldilà – e del resto lo stesso Kant indica effettivamente l'idea come «trascendente». Ma in questa formulazione di Hegel c'è ancora qualcosa di piú. Poiché essa ci può avvertire come in questo concetto dell'idea sia tuttavia insita, in una maniera molto delicata e fragile, la differenza da quel tutto che il concetto dell'idea nello stesso tempo significa. Si dice che «tutto ciò che è reale esiste solo nella misura in cui comprende in sé l'idea e l'esprime». Avrete osservato che non si dice, poniamo, che tutto ciò che è reale esiste solo nella misura in cui è idea, come si potrebbe pensare, ma che esiste nella misura in cui comprende in sé l'idea e l'esprime. E dunque, in altre parole: l'esistenza, il reale non è immediatamente identico con l'idea; poiché il reale in quanto tale ha la caratteristica di essere singolo e disperso e molteplice, e nessun essere singolo e molteplice in quanto tale può essere semplicemente e direttamente idea. Ciò che è idea, che è appunto quel tutto, è invece qualcosa di mediato; questa universale mediazione fa sí che l'idea non possa essere identificata con la realtà immediata. Ciò costituisce dunque una specie di differenza. Si potrebbe dire che l'idea è ciò che si è attuato nella realtà o che l'idea si è attuata nella realtà, un po' come diremmo che in una società giusta si è attuata, come sua idea, la giustizia o la libertà, senza che possiamo tuttavia affermare che una siffatta società giusta è immediatamente identica con la libertà o la

giustizia. Essa comprende in sé tutta una quantità di cose diverse, a causa ad esempio del legame dei suoi membri con la natura e per tutti gli altri possibili motivi.

«L'oggetto, – continua Hegel, – il mondo oggettivo e soggettivo in genere, non devono essere semplicemente congruenti con l'idea, ma sono essi stessi la congruenza del concetto e della realtà, il mondo soggettivo e oggettivo». Con un'interpretazione che potrebbe forse parere un po' sottile, ma che non si allontana troppo dalle intenzioni di Hegel, si potrebbe dire che l'idea hegeliana è il concetto dell'identità del concetto e della cosa; ma in quanto concetto di questa identità del concetto e della cosa essa si allontana tuttavia nuovamente dall'identità del concetto e della cosa. Si potrebbe anche dire che l'idea è la prospettiva soggettiva dell'unità o dell'identità di soggetto e oggetto, dove riapparirebbero all'orizzonte, in lontananza, il vecchio motivo nominalistico dell'idea come rappresentazione, o quell'aspetto dell'idea platonica per cui essa è qualcosa di psichico e a cui Reinhardt attribuisce tanta importanza. Poco dopo c'è una definizione che è forse la piú estrema di tutta l'opera hegeliana: «L'essere ha raggiunto il significato della verità, in quanto l'idea è l'unità del concetto e della realtà. Ora tutto è solo ciò che è idea». Potreste contrapporre questa formulazione a quello che vi ho detto ultimamente. Ma se leggete come Hegel prosegue in questo passo, vedrete forse che questa differenziazione che propongo non è ingiustificata. Del resto si è costretti a tale interpretazione, se non si vuole che due termini hegeliani cosí decisivi come l'assoluto e l'idea siano interamente indifferenti tanto da confondersi l'uno con l'altro. Per capire Hegel occorrono appunto degli sforzi come quello che vi sto mostrando. «Le cose finite sono finite perché non hanno in se stesse l'intera realtà del loro concetto, ma hanno bisogno di altre cose».

In nessuna singola cosa, in nessun reale particolare si può affermare la presenza dell'assoluta identità; nessun reale è idea, o viceversa: «In quanto sono presupposti come oggetti, hanno in sé il concetto come una determinazione esteriore. Il punto supremo che raggiungono dal

lato di questa finitezza è la finalità esterna. Che le cose reali non siano congruenti con l'idea, è il lato della loro finitezza, non-verità, per cui esse sono oggetti, e ciascuno è determinato secondo la sua diversa sfera, e nei rapporti dell'oggettività è determinato in forma meccanica o chimica, o da uno scopo esterno». Qui la differenza sarebbe dunque propriamente quella tra la determinatezza concettuale di ogni essere singolo e il concetto del tutto, in quanto non ci deve piú essere una siffatta distinzione fra i fini e i mezzi. Ma ora viene il punto veramente interessante.

Se si parte dal presupposto che lo stato con cui Hegel deve fare i conti è senza alcun dubbio considerato da lui come una realtà, come realtà empirica, tale passo esclude allora quell'interpretazione di Hegel che va per la maggiore, secondo cui egli avrebbe semplicemente identificato lo stato, lo stato prussiano, con l'idea assoluta. Nonostante i passi della *Filosofia del diritto* che testimoniano a favore di questa tesi, essa è incompatibile con la struttura della *Logica* – e io ritengo che la *Logica* abbia una supremazia su tutte le parti della filosofia hegeliana che hanno carattere materiale, esecutivo, come si dice, e che tutta la filosofia di Hegel debba essere interpretata sulla base della *Logica* ed eventualmente della *Fenomenologia*, e non delle parti cosiddette esecutive o di applicazione. Tutte queste ultime in verità sono soltanto applicazioni, sviluppi di sezioni che nella grande costruzione sistematica sono state trattate troppo succintamente. Se volete capire veramente Hegel, dovete addentrarvi nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, mentre anche i testi hegeliani piú affascinanti, come l'*Estetica* e la *Filosofia del diritto*, da soli non sono sufficienti. – «La possibilità che l'idea non abbia elaborato completamente la sua realtà, che non l'abbia assoggettata interamente al concetto, si fonda sul fatto che ha essa stessa un contenuto limitato, che, cosí com'è essenzialmente unità del concetto e della realtà, altrettanto essenzialmente essa è anche la loro differenza, poiché solo l'oggetto è l'unità immediata, e cioè l'unità che è soltanto in sé». Al che ho aggiunto queste parole, che non ritengo scorrette: ma l'idea è sempre anche pensiero.

Se considerate attentamente questo passo, potete allora

capire come il mio tentativo di specificare lo stesso concetto hegeliano dell'idea sia legittimo. «Ma se un oggetto, per esempio lo stato» (è interessante che proprio in questo passo della *Logica* Hegel parli dello stato; del resto egli non dovrebbe, a rigore, usare l'espressione «per esempio», poiché in un altro passo ha fatto fuoco e fiamme contro gli esempi; ma talvolta dorme anche Omero, e qualche volta anche Hegel) «non fosse affatto adeguato alla sua idea, e cioè non fosse affatto l'idea dello stato, se al contrario la sua realtà, che è data dagli individui autocoscienti, non corrispondesse al concetto, in questo caso la sua anima e il suo corpo si sarebbero separati l'una dall'altro. La prima [l'anima] fuggirebbe nelle remote regioni del pensiero, la seconda [la realtà], si sarebbe frantumata nelle singole individualità», e cioè negli uomini reali, che non sono piú unificati, con i loro interessi, dallo stato. «Ma in quanto il concetto dello stato costituisce in modo cosí essenziale la loro natura, esso è presente, in essi, sotto forma di un impulso cosí potente da indurli a tradurlo in realtà o a tollerarlo, sia pure soltanto nella forma della finalità esterna, perché altrimenti dovrebbero andare necessariamente in rovina». Lo stato non è idea solo se non è affatto conforme alla sua idea, mentre – si potrebbe aggiungere con una congettura non troppo audace – se le è conforme solo in una certa misura è identico con l'idea. Lasciate che esprima questo concetto in questo modo: se Hegel esclude dal concetto della realtà l'esistenza accidentale e priva di ogni significato e si è beffato della pretesa che egli debba poter dedurre la sua penna dalle categorie della logica, e si è rifiutato di farlo, allora il correlato di quell'eccedenza della realtà rispetto al concetto, per cui il concetto stesso della realtà comprende appunto l'impossibilità di essere interamente concetto, il correlato di questa eccedenza è che d'altro lato la stessa idea non può essere immediatamente identica con la realtà. Proprio quel momento di differenza che è insito anche nell'identità dell'idea con il reale e per cui essa si distingue dall'assoluto, costituisce precisamente quella specificazione del concetto hegeliano dell'idea a cui nonostante tutto dobbiamo tener fermo, se non vogliamo che l'idea hegeliana si tra-

sformi nella famosa notte dell'indifferenza in cui tutti i gatti sono neri o grigi. Si tratta veramente di una struttura estremamente complicata, poiché qui l'atteggiamento di Hegel è oscillante; nei suoi testi non si precisa affatto (e questo per ragioni dialettiche molto profonde) se la stessa idea è l'identità assoluta, o se è l'identità ancora dal lato della sua non-identità, e cioè dal lato del concetto soggettivo.

Il passo che segue rivela nuovamente il concetto iperteso, iperteso nel senso letterale del termine, dell'idea hegeliana. Potete vedere come questa ipertensione serva anche all'apologia del sussistente, poiché attraverso l'identificazione con l'idea anche il cattivo esistente riceve una specie di giustificazione, e di giustificazione immediata. «Lo stato peggiore, la cui realtà corrisponde al concetto almeno nel senso che esso ancora esiste, è ancora idea; gli individui ubbidiscono ancora a un concetto dominante»: tesi che con una terminologia diversa potrebbe quasi essere enunciata da Hobbes, per il quale il diritto dello stato viene parimenti meno solo nel momento in cui esso non può piú assolvere al suo compito fondamentale, e cioè alla difesa della sua esistenza verso l'esterno. Ma a prescindere dalla conseguenza quasi assurda che persino uno stato cattivo deve essere rispettato – che è l'ultima eco dell'imperativo luterano secondo cui bisogna ubbidire incondizionatamente all'autorità –, la cosa piú interessante di questo passo è che vi si dice che lo stato, anche il peggiore, è ancora idea. Questa differenziazione all'interno del concetto dell'idea, secondo cui un reale potrebbe essere piú o meno idea, implica, per necessità logica, che il concetto dell'idea in quanto concetto non può essere immediatamente identico con la realtà, con la quale deve tuttavia identificarsi.

«Ma l'idea, – continua Hegel, – non ha solo il senso piú generale del vero essere, e cioè dell'unità del concetto e della realtà, ma anche quello piú determinato del concetto soggettivo e dell'oggettività». L'idea non è solo l'unità del concetto e della realtà, ma anche del soggetto e dell'oggetto. Poiché il passo deve essere integrato cosí: «ma anche quello piú determinato *dell'unità* del concetto

soggettivo e dell'oggettività». È ovvio che quest'unità del concetto soggettivo e dell'oggettività ha una struttura essenzialmente soggettiva, e deve essere considerata in certo modo come la rappresentanza soggettiva dell'unità soggettivo-oggettiva. «Poiché il concetto in quanto tale è già l'identità di sé e della realtà». – Non posso interpretare ora questo punto, poiché dovrei prima interpretare il concetto del concetto, che in Hegel ha un senso estremamente forte e pregnante. – «Poiché l'espressione indeterminata "realtà" non significa altro che l'essere determinato; ma quest'ultimo l'ha il concetto nella sua particolarità e singolarità. E così l'oggettività è il concetto totale che dalla sua determinatezza è ritornato all'identità con se stesso. In quella soggettività la determinatezza o la differenza del concetto», e cioè la differenza del concetto dalla cosa, «è un'apparenza, che è immediatamente tolta ed è ritornata nell'essere-per-sé o nell'unità negativa». Anche se non interpretiamo gli ultimi punti nel particolare, potete vedere in che misura anche Hegel abbia cercato di determinare questo concetto dell'idea, che significa il tutto, in modo che sia tuttavia differenziato dal concetto astratto di un tutto.

Non vorrei utilizzare gli ultimi minuti che ci rimangono per fare delle considerazioni generali, anche se la tentazione sarebbe grande; vorrei invece darvi bravamente alcuni chiarimenti di cui vi sono rimasto debitore, e cioè dire ancora due parole sui concetti «immanente» e «trascendente», che svolgono una parte importante nel contesto della dottrina dell'idea. Questi concetti risalgono alla terminologia medievale, alla scolastica, come anche il concetto «trascendentale», ma nella filosofia moderna hanno ricevuto un'impronta molto specifica. Il senso letterale di «immanente», di «immanere», è «rimanere in qualcosa», e di «trascendente», di «trascendere», è «andare al di là» e «allontanarsi troppo» [*ausschweifen*], «eccedere» [*überschwenglich sein*], «sollevarsi al di sopra di certi limiti». I concetti «immanente» e «trascendente» hanno entrambi tre aspetti diversi, che bisogna distinguere l'uno dall'altro. Io tratterò i due concetti in correlazione l'uno con l'altro, secondo questi tre aspetti.

In primo luogo essi hanno un significato logico, che può essere forse indicato nel modo migliore dicendo che i concetti immanenti nel senso logico svolgono una funzione critica, mediante considerazioni o ragionamenti o che altro si voglia, rimanendo all'interno delle premesse di un teorema o di una tesi, o all'interno del sistema, se si tratta appunto di una formazione sistematica o di un sistema oggettivo; o possiamo anche dire che i concetti immanenti restano all'interno di una determinata realtà. Da questo punto di vista è importante soprattutto la differenza fra una critica immanente, che commisura un oggetto alle sue proprie premesse, lo confronta in certo modo con se stesso, e cioè con le proprie conseguenze, dalla critica trascendente, che avviene dall'esterno, affermando: Io in quanto sono questo o quest'altro, io in quanto cristiano, io come marxista, eccetera, ho da dire questo e quest'altro. Credo che il modo in cui vi ho indicato questa differenza potrebbe già essere un argomento molto forte a favore della convinzione hegeliana (che io ho fatto incondizionatamente mia) della superiorità della critica immanente.

Si potrebbe quasi dire che la critica trascendente è a priori una critica che si avvicina alla cosa provvista di un certo bagaglio di idee fisse e astratte, non si abbandona affatto all'esperienza della cosa stessa, e quindi non la raggiunge; prescindendo da questo è una critica infruttuosa, poiché non è posto nessun limite alle possibilità della critica trascendente, e cioè di una critica che giudica le cose da un punto di vista fisso ed esteriore. Inoltre si potrebbe anche dimostrare che se si considera il suo contenuto la critica trascendente ha quasi sempre – vorrei dire – un carattere reazionario, il carattere di un punto di vista precostituito, mentre il pensiero è progressivo proprio quando lascia che l'oggetto con cui ha a che fare si confronti con se stesso.

Il secondo significato dei termini «immanente» e «trascendente» ha un carattere propriamente gnoseologico. In questo senso «immanenza» equivale a «immanenza della coscienza», e significa dunque la connessione dei dati immediati e mediati della coscienza in un complesso di

esperienza intrinsecamente unitario; il suo contrario è l'assunzione di entità o di un essere che non rientra in questo contesto della coscienza, che le è esterno, e quindi, poiché non fa parte di questa coscienza immanente, è trascendente. Questa distinzione gnoseologica tra «immanente» e «trascendente» è presente nella forma piú evidente nella *Critica della ragion pura*, dove ci sono un concetto della cosa immanente e uno trascendente. È vero che il concetto immanente della cosa è indicato abitualmente da Kant col termine «oggetto», e talvolta persino con la parola «fenomeno» (che potrebbe creare una certa confusione). In genere egli riserva il termine «cosa» al concetto trascendente della cosa. Il concetto della cosa immanente è l'oggetto costituito attraverso le forme dell'intuizione e le categorie, in cui non c'è propriamente null'altro che una materia del tutto indeterminata che è stata filtrata dai meccanismi formali e dell'intuizione e del pensiero. A questo concetto si contrappone quello di una cosa trascendente o anche di una cosa in sé, che deve essere completamente indipendente dalla facoltà conoscitiva e dalla costituzione soggettiva. È dunque qualcosa di assolutamente trascendente rispetto alla coscienza, di cui peraltro – come prezzo per questa trascendenza, se cosí vogliamo dire – non possiamo sapere nulla. Ciò che si chiama immanente in questo secondo senso in un certo modo è anche trascendente; è mediato – voglio dire – solo nella misura in cui ci troviamo di fronte a qualcosa di dato. Solo nella misura in cui la nostra coscienza si riferisce a una determinata esistenza spazio-temporale, ci può essere un'immanenza, cosí come, viceversa, la stessa cosa in sé kantiana, che va al di là di ogni esperienza particolare, è a sua volta costituita da fattori soggettivi.

Infine accanto a questi due significati di «immanente» e «trascendente» ce n'è ancora un terzo, il significato metafisico, che è quello secondo cui Kant usa soprattutto i due termini. Anche Hegel usa «immanente» e «trascendente» per lo piú ricollegandosi a questo senso kantiano, e criticandolo; la critica kantiana mira a stabilire se un concetto resta all'interno dell'esperienza possibile o ne fuoriesce, se in esso è dunque data la possibilità che gli

corrisponda adeguatamente una materia sensibile, nel qual caso è un concetto immanente, o se invece supera i limiti dell'esperienza, ed è quindi un concetto trascendente. La *Critica della ragion pura* è una critica nel senso molto tangibile e semplicissimo che critica la possibilità della conoscenza trascendente. Il significato gnoseologico di cui vi ho parlato e quello metafisico sono connessi fra loro, in quanto ciò che è assolutamente trascendente nel senso gnoseologico, ciò che non si può piú verificare restando all'interno del contesto della coscienza, è sempre anche trascendente in senso metafisico. Da questo punto di vista si può dire che le idee metafisiche di cui si occupa la *Critica della ragion pura* sono contemporaneamente concepite nel senso di una critica gnoseologica. In questo punto ha dunque luogo la decisiva convergenza del motivo metafisico o antimetafisico (come volete chiamarlo) con quello logico-gnoseologico. Anche qui Hegel ha tratto l'estrema conseguenza del pensiero kantiano: ha applicato questo motivo a tutta la filosofia, e insegnato esplicitamente che la logica – e per lui la logica è sempre logica trascendentale, e cioè gnoseologica – e la metafisica si identificano. Tale convergenza dell'in-sé metafisico e del per-noi logico e gnoseologico non esiste dunque soltanto nell'idea intesa come un punto nell'infinito; questa unità è invece la forza che determina ogni conoscenza particolare e che dimostra la propria realtà in ogni particolare. Con questa concezione è strettamente connessa proprio quella tesi di Hegel a cui ho accennato quando ho interpretato un passo di Kant in un modo un po' audace – e cioè la tesi hegeliana secondo cui la posizione di un limite equivale sempre al suo superamento.

Di conseguenza nella filosofia hegeliana l'immanenza e la trascendenza, che in Kant stanno tra loro nel rapporto del finito e dell'infinito, hanno invece un carattere relativo. Non esiste un limite assoluto, un contrasto assoluto tra l'immanenza e la trascendenza. È vero che in Hegel questa tesi è legata alla totalità della sfera dell'immanenza, e cioè in ultima analisi all'idea dell'identità; tutto il procedimento è anche un procedimento logicamente im-

manente, secondo le intenzioni di Hegel tutto l'essere deve poter essere dedotto dal puro concetto.

Da questi significati si distingue quello del termine «trascendentale», che in primo luogo indica ogni ricerca che si riferisce alla possibilità di giudizi sintetici a priori, e cioè di giudizi validi; in un senso un po' piú ampio e un po' meno pedante, trascendentale è tutto ciò che si riferisce alle forme costitutive della conoscenza, e quindi, ancora una volta, se queste forme costitutive della conoscenza sono anche quelle dell'essere, anche alle forme costitutive dell'essere.

Siamo giunti alla fine. Credo che tutti voi condividiate la mia sensazione che questo corso di lezioni si interrompe in modo brusco, senza essere stato portato a termine. Per giustificare il fatto di essere riuscito a svolgere solo una piccola parte del mio programma, non posso dire se non che si trattava di un doppio programma: volevo utilizzare la terminologia per darvi un'introduzione alla filosofia. Come accade di solito, questo intento di dare un'introduzione alla filosofia ha finito per prevalere su quello di sviluppare un'introduzione alla terminologia filosofica quanto piú estesa e ricca possibile. Spero tuttavia di non avere peccato contro lo spirito della filosofia, ma che proprio questo mio comportamento sia stato il modo migliore di restargli fedele. Vi ringrazio molto per l'attenzione che mi avete prestato anche se il terreno su cui mi avete seguito talvolta era piuttosto accidentato, e auguro a tutti voi delle ottime vacanze.

21 febbraio 1963.

Nota editoriale

In questa *Terminologia filosofica* sono presentate al pubblico le lezioni tenute a Francoforte nel 1962 e nel 1963 da Theodor W. Adorno, con questo stesso titolo. Il testo si basa su una trascrizione di registrazioni su nastro magnetico che furono cancellate per volontà dello stesso Adorno, in modo che l'autenticità non è assicurata in tutti i particolari, e non si può nemmeno escludere un'incompletezza del testo, in particolare alla fine dell'undicesima lezione. Adorno aveva fatto preparare le trascrizioni allo scopo di poter eventualmente rivedere certe parti. Ma non aveva mai pensato a una pubblicazione delle lezioni tali e quali. Le sue riflessioni sono formulate liberamente; ma ciò non comporta solo il pregio di una grande vivacità e immediatezza, ma crea anche dei problemi editoriali. Il discorso orale cosí come la situazione di una lezione, in cui Adorno introduceva sempre osservazioni improvvisate ed estemporanee, hanno creato delle difficoltà di linguaggio che non sarebbero tollerabili per una pubblicazione, per la comprensione del lettore. Si sono cosí dovute eliminare parecchie ripetizioni, ma anche anacoluti, oscurità; talvolta è stato persino necessario inserire singole parole o parti della proposizione la cui omissione deformava il senso, alla luce del testo complessivo. Quando una formulazione non esprimeva adeguatamente un'evidente intenzione dell'autore, è stata anche integrata introducendo il concetto mancante; ad esempio, alla fine della quattordicesima lezione si diceva che il dolore degli uomini con «la rinuncia a volere per gli uomini il meglio» è «piú che mai perpetuato e prolungato all'infinito» dagli apologeti del dolore; nel contesto era chiaro che il raddoppiamento e l'aggiunta «piú che mai» stavano per due passi del pensiero, e cioè per «ratifica davvero» e «prolunga all'infinito». La nostra rielaborazione ha dovuto cer-

care di rimanere fedele sia al linguaggio originale che al vero significato del testo.

Dato il carattere introduttivo della *Terminologia filosofica* non era il caso di pensare a un'edizione critica; la sua rielaborazione poteva invece venire incontro al bisogno di trovare una via di accesso piú facile, piú semplice al pensiero di Adorno, poiché questa era l'intenzione delle stesse lezioni. Affinché anche la forma esteriore rendesse conto della loro origine come lezioni, queste ultime sono state conservate come unità e numerate secondo il loro ordine; il momento storico in cui i pensieri furono sviluppati è indicato dalle date alla fine di ogni lezione.

Abbiamo rinunciato a dare un ampio apparato di note. Poiché l'opera è pubblicata nella forma di un tascabile, e, come le stesse lezioni, si rivolge anche a lettori che cominciano appena a occuparsi di filosofia, le note sono state compilate non tanto secondo criteri filologici rigorosi, quanto piuttosto cercando di facilitare ai lettori il ritrovamento delle opere e delle citazioni che Adorno ha ritenuto evidentemente piú importanti. Per lo stesso motivo nelle note bibliografiche in genere sono state indicate la prima edizione, tra parentesi, e poi una edizione attendibile di facile accesso.

RUDOLF ZUR LIPPE

Francoforte, luglio 1973.

Indice dei nomi

Adorno, Theodor W., 24 n, 34 n, 60 n, 66 n, 74 n, 86 n, 88 n, 156 n, 182 n, 234 n, 294 n, 325 n, 333 n, 335 n, 353 n, 413 n, 429 n, 450 n, 455 n, 474 n, 480 n, 503 n.
Agostino, Aurelio, santo, 481.
Alberto Magno, santo, 38.
Alessandro III, re di Macedonia, *detto* Magno, 402, 415.
Amicla, 385.
Anassimandro, 51, 52.
Anselmo d'Aosta, santo, 95.
Anselmo di Canterbury, *vedi* Anselmo d'Aosta, santo.
Aristippo di Cirene, 376, 404, 419.
Aristofane, 360.
Aristosseno di Taranto, 385.
Aristotele, 17, 19, 26, 35, 37, 38, 48, 49, 56, 90, 102, 155, 179, 180, 204-7, 210 e n, 213, 298, 328, 360, 364, 371, 382, 387, 394, 411, 415, 420, 421, 438, 444, 445.
Avenarius, Richard, 243, 251.

Bacone, Francesco, 16, 60, 219, 349, 352, 354, 432, 434, 441, 443, 444.
Balzac, Honoré de, 157.
Baudelaire, Charles, 380.
Bayle, Pierre, 405.
Becker, Karl, 480 n.
Beckett, Samuel, 380, 470.
Benjamin, Walter, 29, 236.
Bergson, Henri-Louis, 84, 207.
Berkeley, George, 244, 258, 285, 352, 357, 365.
Bloch, Ernst, 59.
Bolzano, Bernhard, 293.
Borkenau, Franz, 343 e n.
Braque, 151.
Brecht, Bertolt, 119, 348, 381 e n.
Brentano, Franz, 293.
Burckhardt, Jacob, 402 e n, 403.
Byron, George Gordon, Lord, 429 n.

Carnap, Rudolf, 6 n, 34 n.
Cartesio, *vedi* Descartes, René.
Cassirer, Ernst, 15 n, 260.
Cavendish, famiglia, 432.
Chevalier, Jacques, 274 n.
Chinia, 385.
Cicerone, Marco Tullio, 204.
Clemens, 10 n.
Comte, Auguste, 359.
Conrad-Martius, Hedwig, 188.
Cornelius, Hans, 9 e n, 115, 199, 200, 202, 208, 262.
Cristo, *vedi* Gesù Cristo.

Democrito di Abdera, 204, 365, 366, 371, 381, 385-89, 390, 391, 393-400, 402, 405-8, 411, 412, 434, 439.
Descartes, René, 10, 16, 32, 51, 60 e n, 95, 111, 200, 208, 219, 226 e n, 246 e n, 269, 288, 343, 347, 351, 353, 373, 406, 435, 438, 444, 490, 497.
Dewey, John, 234.
Diels, Hermann, 280 n.
Dilthey, Wilhelm, 91, 92.
Diogene Laerzio, 44-48, 386 e n, 413 n, 414.
Dubislav, Walter, 5, 6 e n, 7 n, 218 e n.
Duns Scoto, Giovanni, 56, 441.

Eloisa, 126.
Empedocle, 414.
Engels, Friedrich, 451.

Epicuro, 164, 208, 365, 369, 381, 386, 393-95, 401-12, 413-24, 425, 429, 431, 432, 434, 439, 443.
Eraclito di Efeso, 34, 125, 362, 363, 391, 396.
Erdmann, Johann Eduard, 10 e n, 33.
Eucken, Rudolf Christoph, 32 e n, 33.

Feuchtersleben, Ernst, barone von, 115.
Feuerbach, Ludwig Andreas, 160, 368, 450.
Fichte, Johann Gottlieb, 26, 70, 113, 115, 127, 144, 159, 181, 182, 217, 220, 223, 231 e n, 232, 233, 234, 236, 247, 254, 270, 271, 275, 278, 284, 287, 300, 307, 313, 326, 327, 334, 402, 449, 450 n, 459, 462, 472.
Frauenstädt, Julius, 135 n.
Frege, Gottlob, 434.
Freud, Sigmund, 24 e n, 72, 171-173, 184, 195, 376, 418, 420, 428.
Frischeisen-Köhler, Max, 349 n.

Galbraith, John Kenneth, 117.
Ganghofer, Ludwig, 151, 157.
Gassendi, Petrus (Pierre Gassend), 64.
Gehlen, Arnold, 182.
George, Stefan, 380.
Gesú Cristo, 53, 58 n, 165, 236.
Gide, André, 240.
Gilson, Etienne, 438.
Giovanni Evangelista, santo, 54.
Glockner, Hermann, 502 n.
Goethe, Johann Wolfgang von, 124, 137, 202, 420, 430, 481.
Guglielmo di Ockham, 56, 101, 441.

Haecker, 124.
Hebel, Johann Peter, 149.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 12, 14, 17, 27, 28, 31, 36, 37, 44, 67-69, 71, 81, 82, 89-91, 104, 108-10, 112, 120, 128, 132, 135-137, 143, 144, 161, 166, 171, 180, 185, 189, 195, 200, 201, 204, 206, 207, 220, 223 e n, 227, 232, 234 e n, 235, 252, 261 n, 263, 270-78, 286, 290 e n, 291, 292, 300, 301, 304, 307, 312, 314, 319, 325-29, 332, 333 e n, 348, 354, 360, 362, 365-67, 368, 379, 384, 387, 396, 407, 430, 447, 450-53, 455, 457, 459, 460, 463 n, 464, 466, 472, 476, 477, 480, 481, 483, 486, 488, 489, 493, 501-9, 511-13.
Heidegger, Martin, 4, 24, 36, 59, 65, 83, 139, 142 n, 143, 145, 147-149, 151, 154-60, 167, 229, 235, 280, 339, 358 n, 377, 378, 389, 427, 428.
Heine, Heinrich, 327, 383.
Heinze, Max, 349.
Hitler, Adolf, 385.
Hobbes, Thomas, 204, 366, 369, 383, 391, 401, 415-17, 432-35, 437-47, 508.
Hoffmeister, Johannes, 223 n, 276 n.
Hofmannsthal, Hugo von, 50 e n, 433.
Horkheimer, Max, 60 e n, 78, 199, 277, 312, 353 n, 364, 493.
Hübscher, Arthur, 135 n.
Hume, David, 228, 246, 265, 285, 286, 319, 347, 352, 353, 357, 407, 410, 432, 484 e n, 485, 487.
Huss, Giovanni (Jan Hus), 192.
Husserl, Edmund, 6, 24, 68, 73 e n, 74, 80, 89, 112, 158, 167 e n, 168, 188, 214, 218, 247, 262, 293-95, 408, 457, 478, 486.

James, William, 13.
Jung, Carl Gustav, 172.
Jungnickel, Max, 151.

Kant, Immanuel, 7, 8, 11, 14, 15 n, 17-22, 31, 39, 41, 52, 67, 68, 70, 74, 84, 93-95, 96 n, 97, 100-6, 108, 109, 113, 115, 116, 120, 127, 128, 167-71, 173, 175, 181, 182, 201, 216, 217, 219, 222, 228, 229, 237, 241-43, 246-51, 255, 257-69, 270-73, 278-80, 286, 287, 289-91, 295-300, 303-6, 309, 311, 314-21, 325-30, 332, 337, 338, 340, 343, 344, 347, 351, 352, 354, 355, 387, 388, 391, 399, 407, 416, 423, 431, 445, 455 n, 458, 472, 487-91, 493-499, 500, 503, 504, 511, 512.
Kelsen, Hans, 34 e n.
Kierkegaard, Sören Aabye, 181, 273, 427.
Klages, Ludwig, 143.
Knittel, John, 470.
Kollwitz, Käthe, 370, 371.
Kranz, W., 280 n.
Kraus, Karl, 157.

Kroner, Richard, 304 e n.
Külpe, Oswald, 323.

Lange, Friedrich Albert, 366 e n, 386.
Laslett, Peter, 349 n.
Lassalle, Ferdinand, 383.
Lasson, Georg, 261 n.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 39, 52, 61, 63, 90 e n, 94, 111, 162 e n, 251, 260, 269, 278, 289, 328, 345, 347, 399, 432, 484.
Lenin (Ul'janov), Vladimir Il'ič, 243 e n, 251-53, 366, 395, 434.
Leucippo, 204, 366, 390.
Lichtenberg, Georg Christoph, 327.
Liebrucks, 250, 459.
Locke, John, 90, 128, 219, 228, 240, 241, 285, 287, 322, 349 e n, 352, 357, 439, 445.
Lucrezio Caro, Tito, 164, 403 e n, 413 e n, 414.
Lukács, György, 132, 425.
Lutero, Martino, 115, 481.

Mach, Ernst, 243, 251, 252 e n.
Machiavelli, Niccolò, 433.
Maimon, Salomon Ben Yehoshua, *detto*, 251 e n.
Mandeville, Bernard de, 446.
Mann, Thomas, 106, 231.
Marx, Heinrich Karl, 90, 115, 136, 185, 224, 225, 252, 366, 367, 368, 369, 383, 388, 392-95, 400, 401, 409, 432, 434, 435, 443, 446-48, 449-56, 458-60, 461-73, 477.
Maupassant, Guy de, 157.
Metrodoro di Lampsaco, 421.
Mill, John Stuart, 52, 294.
Milton, John, 470, 471.
Molesworth, W., 433 n.
Montaigne, Michel Eyquem, signore di, 134, 405.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di, 349.
Moog, Willy, 349 n.
Mörike, Eduard, 420.
Münchhausen, Karl Friederich Hieronymus, barone di, 50, 262.
Mussolini, Benito, 115.

Newton, Isaac, 63.
Nicolin, F., 276 n.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 21-24, 44, 51, 71, 83, 88, 113, 118, 120, 122, 123, 126, 128, 129, 130, 133, 134, 142, 157, 159, 160, 164, 165, 174, 181, 207, 273, 354, 359, 364, 404, 417, 422, 423, 459, 476.

Oppenheimer, Franz, 62.

Pareyson, Luigi, 231 n.
Parmenide di Elea, 34, 151, 203, 280 e n, 393, 478.
Pascal, Blaise, 274 e n, 351, 481.
Peano, Giuseppe, 434.
Pestalozzi, Johann Heinrich, 31.
Petzold, Joseph, 6 n.
Platone, 35, 44-48, 52, 63, 75, 88, 90, 102, 152, 159, 167, 179, 180, 190, 222, 255, 257, 280, 294, 306, 350 n, 382, 384-87, 393, 394, 396, 416, 421, 439, 447 n, 475, 477, 478, 479 n, 480-82, 487.
Pöggeler, O., 276 n.
Popper, Karl R., 284.
Prantl, Karl von, 33 e n.
Proust, Marcel, 173.

Reichenbach, Hans, 6 n, 34 n.
Reinhardt, Karl, 479-82, 505.
Ricardo, David, 454.
Rickert, Heinrich, 118.
Riehl, Wilhelm Heinrich von, 150.
Rilke, Rainer Maria, 161 n.
Rimbaud, Jean-Arthur, 380.
Rousseau, Jean-Jacques, 349.
Rümlehn, 489.
Russell, Bertrand Arthur William, 68, 293, 294.

Sade, Donatien-Alphonse-François, conte, *detto* marchese di, 354, 446.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di, 359, 424.
Santayana, George, 234.
Scheler, Max, 32, 48, 71, 75, 163 e n, 188, 202.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 81, 127, 170, 214, 216, 217, 223, 251 e n, 272, 275, 286, 300, 304, 307, 313, 325, 326, 332, 354, 420, 462, 472, 491.
Schelling, K. F. A., 251 n.
Schiller, Ferdinand Canning Scott, 13.
Schmidt, Alfred, 450 e n.
Schmidt, H., 366 n.
Schmidt, Raymund, 6 n.

Schneeberger, Guido, 145 e n, 154.
Schönberg, Arnold, 240.
Schopenhauer, Arthur, 88, 113, 125, 135 e n, 170, 243, 244 e n, 278, 362, 402, 419, 423, 430, 472.
Seneca, Lucio Anneo, 64 e n.
Shakespeare, William, 432.
Sickingen, Franz von, 301.
Sigwart, Christoph, 294.
Simmel, Georg, 57, 142, 375.
Smith, Adam, 454.
Socrate, 43, 126, 360, 405.
Spengler, Oswald, 207.
Spinoza, Baruch (Benedetto), 10 e n, 14, 38, 75, 88, 111, 180, 248, 251, 283, 289, 347, 353 e n, 354, 420, 423, 438, 440 e n, 444, 484.
Steiner, H., 50 n.
Stendhal, *pseudonimo di* Henri Beyle, 429 e n.
Sterne, Laurence, 327.
Strauss, David Friedrich, 157.
Strindberg, Johan August, 191.
Suarez, Francisco, 63.

Tillich, Paul, 364.
Timone di Fliunte, 385.
Tommaso d'Aquino, santo, 38, 55, 122, 364.
Tucidide, 13.

Überweg, Friedrich, 349 e n.

Vaihinger, Hans, 6 n.
Valéry, Paul, 126.
Veblen, Thorstein Bunde, 234.
Vierkandt, Alfred, 62.
Voltaire, François-Marie Arouet, *detto*, 128, 349.

Wagner, Wilhelm Richard, 129.
Waugh, Evelyn, 380.
Weber, Max, 145, 431.
Weischedel, Wilhelm, 80, 279 n, 449, 450 n, 459.
Wiese, Leopold von, 62.
Windelband, Wilhelm, 278 e n, 402.
Wittgenstein, Ludwig Joseph, 50, 77, 126, 364, 379 e n, 482.
Wolff, Christian, 94, 246, 399.

Zeller, Eduard, 366 e n, 404, 413 n, 414, 429 n.
Zille, Heinrich, 370.

1753766

Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
presso Mondadori Printing S.p.A., Stabilimento N.S.M., Cles (Trento)
nel mese di aprile 2007

C.L. 18791

Ristampa							Anno			
0	1	2	3	4	5	6	2007	2008	2009	2010

Piccola Biblioteca Einaudi
Nuova serie

Filosofia (ultimi volumi pubblicati)

134. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
139. Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*
144. Carlos Lévy, *Le filosofie ellenistiche*
154. Kurt Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*
173. Paolo Rossi, *Storia e filosofia*
176. Vincenzo Costa, Elio Franzini e Paolo Spinicci, *La fenomenologia*
177. *Storia della filosofia analitica*, a cura di Franca D'Agostini e Nicla Vassallo
187. Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*
194. Camille Dumoulié, *Il desiderio*
209. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*
212. Jean Starobinsky, *Montesquieu*
214. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*
215. Maria Lorenza Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*
222. Anthony Kenny, *Frege*
228. Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*
229. Bertrand Russell, *La filosofia dell'atomismo logico*
235. Stefano Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*
238. Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*
242. Nicla Vassallo, *Filosofie delle scienze*
248. Franco Farinelli, *Geografia*
253. Gilles Deleuze, *La piega*
258. Nigel Warburton, *La questione dell'arte*
262. Alain Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*
264. *La filosofia di fronte all'estremo*, a cura di Simona Forti

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia

Queste «lezioni», che Adorno tenne all'Università di Francoforte tra il 1962 e il 1963, si propongono in primo luogo di offrire un esame storico e tematico di alcuni concetti fondamentali della filosofia (universale e particolare, soggetto e oggetto, dialettica, essere, coscienza, ecc.), poiché, come scrive lo stesso Adorno, «alla filosofia il suo linguaggio è essenziale, e i problemi filosofici sono in larga misura problemi di linguaggio».
Questa introduzione alla terminologia diventa dunque una vera e propria introduzione alla filosofia, condotta al di fuori dei tradizionali schemi manualistici e sistematici, con un linguaggio accessibile che nulla sacrifica al rigore critico, e senza false semplificazioni.
Adorno concentra la sua riflessione attorno a certi punti focali, nei modi storico-dialettici che gli sono propri. Procedendo per grandi «tagli», egli affronta i principali movimenti della storia del pensiero (idealismo e realismo, empirismo e razionalismo, spiritualismo e materialismo), dandoci una sorta di panorama della filosofia, in particolare di quella moderna, per temi e problemi, ricco di aperture, di spunti e di suggestioni.

Sommario:

Prefazione di Stefano Petrucciani. – *Terminologia filosofica*. – Nota editoriale. – Indice dei nomi.

Theodor W. Adorno (1903-1969) ha insegnato filosofia all'università di Francoforte. Di lui sono usciti presso Einaudi *Minima moralia* (1954, nuova edizione 1979), *Filosofia della musica moderna* (1959), *Wagner, Mahler* (1966), *Il fido maestro sostituto* (1969), *Dialettica negativa* (1970, nuova edizione 2004), *Introduzione alla sociologia della musica* (1971), *Prismi* (1972), *Teoria estetica* (1975), *Scritti sociologici* (1976), i due volumi di *Note per la letteratura* (entrambi del 1979) e, scritto con Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo* (1966). Nel 2004 Einaudi ha pubblicato *Immagini dialettiche*, nel 2005 *Mahler* e nel 2006 *Metafisica*.

ISBN 978-88-06-18791-0

€ 22,00

BIBLIOTECA